کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
جمهوری اسلامی ایران
شماره ثبت کتاب ۸۹۹۶۳
کتاب
مؤلف
مترجم
شمارهٔ قفسه ۱۴۴۶۵

بازدیدشد
۱۳۸۷

قناطر الوصول الی درایة الاصول

٥٧

۱۳۲۶۵

هذا فهرس ما في هذا الكتاب

في استصحاب

فيما يحصل الاعانة على الاثم   في الاجتهاد والتقليد   في تعريف الاجتهاد المشهور   في تعريف الاجتهاد على الوجه الصحيح
في ان الاجتهاد هل يقبل التجزي ام لا   في تحرير محل النزاع   في الفرق بين الاجتهاد والتجزي والفرق بين المجتهد المطلق والمتجزي
في حجج من جوز التجزي وجوابها   في كون اصل التقليد في نفسه مذموما   في ان المختار جواز عمل المتجزي بقوله لا تقليد المجتهد المطلق
في حجج من منع التجزي ورده والرد   في امكان قاضي التحكيم في زمان الغيبة   في شروط الاجتهاد وما يتوقف عليه   في لزوم علم
الحاجة الى علم الاصول   في العلوم الادبية   في لزوم الفاضل الاسترابادي عدم الاحتياج الى علم الرجال لشكوك وأجوبتها
في ان كلام المشايخ الثلاثة رحمهم الله لا يدل على كون احاديث كتبهم قطعية   في شهرة عدم امكان العلم بعدالة الراوي وجوابها
في انكار الاجتهاد والجواب   في جزاف بعضهم باشتراط العصمة في العلماء   في ان المصيب في مطلق العقليات واحد
في بيان حقايق اصول الدين   في درجات العلم   في ان المعتبر من العلم في اصول العقايد ماهو   في تحقيق الكلام والاكتفاء
بالاذعان   في التخطئة والتصويب في الاحكام الفرعية   في حجج المخطئة   في حجج المصوبة والجواب عنها
في بيان كون الفقيه مكلفا بالسعي في الطرق المقررة من صاحب الشريعة من حيث انها ناظرة الى الواقع   في تجدد النظر
في حكم رجوع المجتهد عن الفتوى   في نقض الحكم السابق اذا قطع ببطلانه او بطلان دليله   في ان حكم الرجوع حكم النسخ
في ان الرجوع ينقض حكم العبادة السابقة اذا لم يقطع بفسادها ايضا ويجب تداركها اعادة او قضاء وان المعاملات
في ان الموضوع لا يثبت بالاجتهاد   في حكم المقلد اذا رجع مجتهده عن فتواه   في التقليد وتعريفه الصحيح
في جواز التقليد اذا لم يتمكن من الاجتهاد   في استدلال من منع التقليد على الاخذ بالاجماع المنقول والنهي عن العمل بغير العلم
في وجوب التقليد على العوام وعدم وجوب اجتهادهم   في القول بحرمة التقليد ووجوب الاجتهاد على كل احد وجوابها
في وجوب النظر في اصول الدين وتحريم التقليد فيها   في بيان تزلزل الاعتقاد الحاصل بالتقليد وتزلزل العبادة
في بيان مذهب الشيخ   في عدم صحة ايمان المقلد   في القول بعدم وجوب النظر   في القول بحرمة النظر
في حكم القادر على النظر اذا تركه وكذا العاجز عنه   في القول بان وجود الصانع ووحدته ضروري
في ان المعارف كلها نظرية   في محل التقليد   في كون الاحتياط طريقا شرعيا   فيما يكفي فيه الظن وما لا يكفي
فيما يجب فيه التقليد   في الموضوع الصرف والاستنباطي   في انه لا شرط في صحة تقليد المقلد علمه بصحة اجتهاد المجتهد
في طرق علم المقلد باجتهاد المجتهد   في قبول قول من يدعي الاجتهاد   في مسائل المستفتي   في المجنون والصغير
في ميزان يعرف به السفاهة   في مراتب نقصان العقل   في ان الولاية في الصغير على النكاح
في عدم الاعتداد بتقليد الكافر   في عدم جواز النظر الى نكاح المحارم

في تعظيم شعائر الله   في ان المراد لشعائر الله معالم دينه والاعلام التي نصبها لطاعته على وجه العموم   في شرائط المفتي
في ان العدالة شرط للاستفتاء لا للافتاء   في عدم جواز تقليد الميت ابتداء   في وجوب البقاء على تقليد الميت
في تحريم العدول في تقليد المجتهد حيا كان ام ميتا   في وجوب تقليد الاعلم   في التفريعات على تقليد الاعلم   في شرائط الحكم المفتي عنه
في عدم جواز العدول عن التقليد   في حكم الجاهل   في حكم الجاهل المقصر ووجه معذوريته في الجهر والاخفات والاتمام في موضع القصر
في اقسام الجاهل القاصر   في بيان معنى القاصر والمقصر   في ان الجاهل المقصر ليس معذورا اصلا وعليه الاعادة او القضاء
في بيان الاقوال في الجاهل   في ان المختار معذورية القاصر بمعنى عدم العقاب عليه ووجوب اعادة عبادته او
القضاء الا اذا اتفق عمله مطابقا للواقع او ما يقوم مقامه من راي المجتهد الحي   في ان الجاهل المقصر اذا تفطن
وجب عليه استعلام حقيقة الحال   في عدم الفرق بين جاهل الحكم التكليفي والوضعي   فيما هو المختار في عبادة
الجاهل القاصر   في تفصيل التجري على المعصية   في التعادل والتراجيح   فيما يقع فيه التعارض من الظنيين
في وقوع التعارض في دليل الموضوع   في الفرق بين الامارات الموضوعية والامارة عند المجتهد   في حجية التعادل بين
الامارتين الواقعيتين   في الاخبار الواردة في باب تعارض الخبرين   في الاشكال الوارد على
خبر عمر بن حنظلة وجوابه   في ان الاخذ بالمرجحات في تعارض الخبرين تعبدي
في اقسام التراجيح المستفادة من الاخبار   في اقسام تعارض الادلة الشرعية
في وجوب الجمع بين الادلة مهما امكن   في الايرادات على الاخبار
المرجحة وجوابه   في وجوه الترجيح الذي ذكره القوم
في المتوزر الثاني   في ان المختار
التخيير عند التعادل في الخبرين الا
ان الواجب اولا الجمع ثم الرجوع الى المرجحات
المنصوصة ثم الاخذ بالمرجحات التي ذكرها القوم ثم
الكلام عن ذلك كله فاللازم هو التخيير

في معاني العقل

من الجنبتين لو خطت صح ادراجها في علم الاصول وهذا القسم اعني حكم العقل الذي لا يتوقف على [illegible] خطاب
من الشرع هو محط الكلام في المقام الثالث في بيان حقيقة العقل الذي يدرك الحسن والقبح
ان العقل يطلق على معان منها القوة التي يجتنب النفس ويرد بها عن هواها ومنها الشرع المكرم كما قال
عليه السلام العقل شرع من داخل والشرع عقل من خارج ومنها قوة النفس التي هي مصدر الافعال
ومنها ما ذكره في كتاب النفس وهو العقل الهيولاني والعقل بالملكة والعقل بالفعل والعقل المستفاد
ومنها ما ذكر في كتاب الالهيات وهي العقول العشرة التي قال بها بعضهم واثبتها اخرون وزاد عليها اخرى
ما لو ماهي ارباب الانواع ومنها ما يقابل الجهل وهو الحالة المعتدلة على ارتكاب الخيرات والاجتناب عن الشرور
وهي القوة المدبرة في اعانة الاخرة [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] ومنها القوة التي يفارق بها الانسان عن البهائم
وهي القوة الغريزية التي يستعد بها الانسان لادراك الامور النظرية فكما ان الحيوة تهيئ الجسم للحركات
الارادية والادراكات الحسية فكذلك القوة الغريزية تهيئ الانسان للعلوم النظرية والصناعات الفكرية
ومنها قوة بها يعرف عواقب الامور فيقمع الشهوة الداعية الى اللذة العاجلة وتحمل المكروه العاجل لسلامة
الآجل فاذا حصلت هذه القوة سمي صاحبها عاقلا من حيث ان اقدامه بحسب ما تقتضيه النظر في العواقب لا بحكم
الشهوة العاجلة والقوة الاولى بالطبع والاخيرة بالاكتساب والى ذلك اشار امير المؤمنين عليه السلام بقوله رأيت
العقل عقلين فمطبوع ومسموع فلا ينفع مسموع اذا لم يك مطبوع كما لا ينفع الشمس وضوء العين ممنوع ومنها
[illegible] بان الانسان [illegible] الواحد والشخص الواحد لا يكون في [illegible]
والتصديقات الحاصلة للنفس الفطرية ومنها ما يحصل بها العلوم المستفادة من التجارب بمجاري الاحوال فمن
[illegible] يقال انه عاقل في العادة والاولى منها حاصلة بالطبع والاخرى بالاكتساب [illegible]
وهي الاخيرة تزيد وتشتد للانسان بطول عمره وبالتجارب ومنها نور روحاني يدرك به النفس العلوم الضرورية
والنظرية واول ابتدائه وجوده عند اجتنان الولد ثم لا يزال ينمو الى ان يكمل البلوغ فبدو وجوده عند اجتنان
الولد وبدو ظهوره وكماله عند البلوغ فان اصل النظر في هذا الوقت [illegible]
الكامل م

ثم يتكامل

١٢
ثم يتكامل شيئا فشيئا الى ان يبلغ اول وجوده غايته عند الاربعين ومنها العقل الذي يستعمل في مقام
استنباط ما كان نافعا او ضارا وهذا هو المشهور عند الجمهور ويعبر عنه بجودة الراي فيما يدبر به امر المنزل والمدن
وجلب المعاش ونيل الخيرات ودرك [illegible] التفطن في استنباط ما ينبغي ان يؤثر او يجتنب وان كان في
باب الاغراض الدنيوية والنفع [illegible] وهذا المعنى العام يسميه جمهور عوام الناس عقلا والموصوف
عاقلا [illegible]
والماكر [illegible] بل التحقيق ان النفس [illegible] لم ترتفع عن عالم الطبيعة والحركات الشهوية ولم تتنور بنور
الايمان وغلبت على طبعها الجزء النارية [illegible] الشبه بالشيطان في المماكرة والمخايلة والاضلال
والغواية [illegible] المدرك به [illegible] عقلا بل شيطنة ونكرى واذا ارتفعت واستنارت بنور الايمان وكانت مرتقية
من النفوس [illegible] التي شانها الانفعال من الملكوت الاعلى والتوكل على الله في امر الاخرة والدنيا واستعمال
الروية والفكر على سبيل الاقتصاد بين لم يكن ماكرا ولا بليدا بل متوسطا متصلا بالمبدأ الاعلى [illegible]
فقوتها المدركة المدبرة لامر المنزل والمدينة وجلب المعاش وصلاح المعاد [illegible]
يطلق اسم عقلا والموصوف به عاقلا لكونه [illegible] من عباد الرحمن المتعلق بامور الدين والعرفان على سبيل
الاطمئنان الخالي عن الافراط والتفريط وتشويش واضطراب وعجلة كما هو من افاعيل الشيطان في محل الاسراف
فهذا العقل المميز للخير والشر المدرك لما به صلاحهما على طريق الاقتصاد [illegible] للنفوس المستنيرة بنور الايمان
المجردة عن التشيطن والنكرى [illegible] والمماكر المرتبطة بعالم القدس المترقية اليه بقدر استعدادها
تسمى عقلا وصاحبها عاقلا وهذا المعنى هو مورد البحث في ادراك الحسن والقبح والظاهر انه لا تعاد بينه وبين المعنى
والمعنى المذكور قبلا اعني النور الروحاني الظاهر اصله وكماله عند كمال البلوغ لكن بشرط عدم [illegible]
بالنفوس الماكرة المتشيطنة [illegible] نور الايمان [illegible] يتحدان ويصير محصل الكلام ان العقل
الحاكم بالحسن والقبح هو نور روحاني يدرك به النفس العلوم الضرورية والنظرية ويميز به بين الخير والشر حال
في النفوس المطمئنة المستنيرة بنور الايمان الخالية عن المماكرة والمكايد وسائر اوصاف الشيطان المرتبطة
بمبدئها الاعلى ارتباطا تاما المرتفعة اليه مترقيا بالعلم والعمل على قدر استعدادها وسعيها [illegible]
من هذا العقل يطلق عليه العقل الفطري [illegible] العقل المسموع والمصنوع والمراد بحديث ما اكتسب الانسان شيئا افضل
من عقل يهديه الى الهدى كما ان اصله [illegible] العقل المطبوع المشار اليه في قوله ما خلقت خلقا احب اليّ منك

هو الفتاح العليم

رب يسر ولا تعسر

اللهم صل على النبي محمد وآل محمد وسلم وعجل فرجهم وفرجنا بهم يا كريم وصل على جميع الانبياء والمرسلين والملائكة المقربين والعن اعدائهم اجمعين من الجن والانس الى يوم الدين اعوذ بالله السميع العليم من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي جعل العقول مصابيح لاستبصار شرايع الاحكام فاكمل لكل مكلف عقله ولم يكلف نفسا الا وسعها وجعلها مفاتيح لابواب مدارك الحلال والحرام فاوضح لكل حكم سبيله ولم يكلف نفسا الا ما آتاها وجعل لنا من الله الاباحة في كل ما لم يرد حجر القول بانه خلق لكم ما في الارض جميعا حجة ودليلا وجعل لنا اهل الذكر فيما ليس ماموراته عز وجل وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا اصلا اصيلا والصلاة والسلام على من ارسله الله للارشاد الخلايق بالحكمة والموعظة الحسنة لئلا يكون للناس على الله حجة وليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة وعلى آله الهداة الائمة اعلام الهدى وائمة الورى وحجج الله على اهل الدنيا وكلمات الله العليا ومعادن العصمة وابواب الله الكبرى سيما ابن عمه وكاشف غمه وصاحبه مطلوب الطالبين ويعسوب الواصلين علي امير المؤمنين وامام المتقين صلوات الله وسلامه عليهم اجمعين ولعنة الله على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين اما بعد فيقول العبد الضعيف الذليل المفتاق الى رحمة ربه الجليل محمد بن ابي الحسن الهمداني المصاحب الهجرية الثاني عشر غفر الله عن جرائمهما اني لما فرغت من تاليف المجلد الثاني من كتاب قاطر الوصول الى مدارك الاصول شرعت في تحرير المجلد الثالث منه راجيا من الله الرؤوف الكريم المنان ان يوفقني لاتمامه مستعينا به ومستنصرا منه فانه خير ناصر ومعين وهو حسبي ونعم الوكيل نعم المولى ونعم النصير

الصراط الثاني عشر في الادلة العقلية فنقول لما كان العقل عندنا حاكما علينا كالشرع يجب تحقيق الحق في الادلة العقلية وهو يقتضي رسم مقدمات الاول في

في بيان مهيتها فنقول الدليل العقلي حكم عقلي يتوصل منه الى حكم شرعي يعني حكم العقل بان ذاك او يتعقل من الى الشارع ايضا حاكم بذا او بهذا التحديد يندفع ما يتراءى من ظاهر العنوان من ايهام اتحاد المنسوب والمنسوب اليه حيث ان العقل في المقام هو عين الدليل وجه الدفع ان الامر ليس كما ذكر فان العقل ليس دليلا بل هو حاكم وحكمه يكون منتهيا ومستقلا منه الى حكم الشرع فيكون الاضافة بيانية [illegible] العقل الى الفاعل اذ العقل حاكم فاعل بحكم الشرع هو الدليل على الحكم الشرعي وكذا يندفع بالحد المذكور ما عسى ان يقال من ان الدليل ما يستدل به والعقل على ما يحتاج الى الاستدلال والعقول في التحسين والتقبيح غير محتاج الى الاستدلال عليه بل هو مثبت بالوجدان وبالجملة فان العقل حاكم تارة بالنظر والاستدلال واخرى بالمشاهدة والوجدان واذا كان حاكما فلا وجه لان يدرج في سلك الادلة ووجه الاندفاع ان المذكور في الادلة ليس هو نفس العقل كي يقال انه حاكم كالشارع فلا يكون دليلا بل المذكور فيها انما هو حكم العقل بالحسن والقبح فانه مما يستدل به في مطالب كثيرة من الاصول والفروع فالدليل هو قاعدة التحسين والتقبيح التي هي عبارة عن تحسين العقل وتقبيحه وحكمه باستحقاق المدح والذم والثواب والعقاب وهو لوله هو الدليل على الاحكام الشرعية كوجوب العدل ورد الوديعة وحسن الاحسان وقبح الظلم والعدوان والزنا وهذا المدلول هو الحاكم به هذا الدليل [illegible] الذي هو حكم العقل بالحسن والقبح الثاني ان حكم العقل على قسمين قسم يتوقف على ثبوت خطاب وحكم من الشرع كالحكم بثبوت اللازم بعد ثبوت الملزوم شرعا من غير فرق بين ان يكون الملازمة مما يثبت بحسب الشرع كالملازمة بين قصر الصلاة وافطار الصيام في السفر او بحسب العقل كوجوب مقدمة الواجب وحرمة مقدمة الحرام والنهي عن ضد المامور به وكذا اكثر انواع هذا القسم قد مضى كل في موضع لايق به فهذا القسم ليس محط النظر في المقام وقسم لا يتوقف على ثبوت خطاب من الشرع كقاعدة التحسين والتقبيح العقليين وهي وان كانت من المسائل الكلامية ان قلنا بان الكلام هو العلم الباحث عن الموجودات على ما هي عليه بقدر الطاقة البشرية مع مطابقته للشرع او من مباديها ان قلنا بانه العلم بالعقايد الدينية لابتناء كثير من مسائله عليها وهو من اعظمها وجوب المعاد الا انها تكون مرتبطة بالقواعد الاصولية ايضا فانها باعتبار ابتناء اكثر من مسائل الاصول عليها كالمنع من توجه الخطاب الى المعدوم وعدم جواز التكليف بما لا يطاق وقبح ارادة خلاف الظاهر من الخطاب وتاخير بيانه عن وقت الحاجة ونحو ذلك تكون من مبادي علم الاصول او من جهة استنباط كثير من المسائل الفرعية عنها كوجوب العدل والاحسان ورد الامانة وحرمة الظلم والعدوان والكذب والخيانة ونحوها تكون من المسائل الاصولية ومبادي المسائل الفقهية فبانها

ومنها العقل المذكور في كتاب العلم والجهل في الحديث خلق الله العقل فاستنطقه فقال له ادبر فادبر ثم قال له اقبل فاقبل والادبار والاقبال محمولان على الحقيقة فان الاول عبارة عن تنزله عن عالم القدس وتجليه عنه الى عالم الناسوت وتعلقه بهيكل الموجودات والثاني عبارة عن رجوعه الى منزله الاصلي بالاطاعة والانقياد في التكليف وسلوكه في مسلك الشرع وتكميل المراتب بقوس النزول والصعود والذي يشهد بكون الاقبال عبارة عن الاطاعة في التكليف قوله تعالى مخاطبا للعقل اياك آمر واياك انهى واياك اعاقب واياك اثيب لكاشف عن كونه مناطا للتكليف الموجب للترقي والفوز بالسعادة الابدية بانه كالجهل واضمحلاله والتنزل الى رتبة الانعام بل اضل بمتابعة الجهل وهواه واطفاء نوره وعندي ان الذي يكشف اللفظين اعني العقل والجهل ازواج اخر متراد فيه لهما من بينه الحقيقة والمعنى كالنظرة وهي الوجود والمهية والنور والظلمة والنفس والانفس والعليين والسجين ومنها النور المحمدي صلى الله عليه وآله ففي الحديث اول ما خلق الله العقل وفي آخر اول ما خلق الله القلم وفي ثالث اول ما خلق الله نوري والمراد من الكل باجماع المسلمين امر واحد هو نوره صلى الله عليه وآله ولا يبعد ان يكون هذا والمذكور في كتاب العقل والجهل واحدا فان هذا النور بعد ما خلق خوطب بان يتجلى اشعته الى هياكل الموجودات لكل بحسب استعداده وقابليته للاستضاءة لاشعة [illegible] هو اصل لجميع العقول بالمعاني المذكورة اذ كل منها شعاع من اشعته ونور من انواره وضوء من اضوائه وطور من اطواره كالنور الظاهر والباطن الفاعلة والمنفعلة الطبيعية والحيوانية والنفسانية والمجموع عبارة عن كل منها مامور منه بفعل مخصوص لتدبير النفس وتكميلها وايصالها الى مرتبة الكمال بحسب استعدادها ولا يبعد ان العقول الاخر بعد ما اذكره يبدا ولما انضاح المرام ان ما تداول وتعارف في السنة المتكلمين والاصوليين واهتموا بالبحث والتدوير فيه غاية الاهتمام وجهدوا فيه بالتاكيد الاكيد التام وجعلوه من الاصول المؤسسة المتقن المتفق عليه كثير من المسائل الاصولية والفروعية من ان الحسن والقبح عقليان والحاكم بهما العقل ولو عدوا الحكم الى نوعين الشرع والعقل اراد وا به العقل الخاص من بين تلك العقول الذي هو من مراتب تنزلات الصادر الاول المعبر عنه تارة بالمشية واخرى بالنور المحمدي صلى الله عليه وآله وثالثا بالعقل الكل والعقل الاول وهو النور الروحاني المتنزل من عالم العقول الاول الطاهر اصله كما عند كمال البلوغ المتعلق بالنفوس النور المستنير بنور الايمان الخالية عن المكائد الشيطانية والوساوس الاوهامية المرتبطة بعالم الملكوت المترقية اليه متدرجا بالعلم والعمل بقدر استعدادها وعلى حسب قابليتها الذي به يدرك النفس العلوم الضرورية والنظرية وبه تميز بين الخير والشر تعرف النور الروحاني منه

علما جاعلا في نفس الامر على سبيل الاقتصاد والاطمينان غير عجول ولا مبادر ودفع الشبهات الكاشف عن ذلك قول مولانا امير المؤمنين عليه السلام العقل شرع من داخل والشرع عقل من خارج ثم ان الموضع لهذا العقل الحاكم وساير العقول المذكورة هو القلب او الدماغ المصرح به في بعض الاحاديث هو الاول وفي حديث سليمان بن داود التصريح بالثاني والمنقول عن بعض اللغويين ان القلب والدماغ محلا العقل وهذا الاختلاف يمكن رفعه على بعض الوجوه بادنى تامل لتوضيح المقام ان الارواح البدنية ثلثة روح حيواني مبدا للحيوة وروح طبيعي مبدا للتغذية وروح نفساني مبدا للحس والادراك مطلقا باي نحو كان والحركات وذهب كثير الفلاسفة ارسطاطاليس الى ان مبدا جميع هذه الثلثة هو القلب فانه يبعث روح الحيوة الى ساير الاعضاء بتوسط مجاري الى الكبد والدماغ ايضا ويفيض الروح الطبيعي الذي هو مبدا الغذاء الى الكبد ومنه الى ساير الاعضاء بتوسط مجاري الدماغ ايضا فيكون الكبد مبدا للافاعيل الطبيعية المغذية بالقياس الى ساير الاعضاء الا انه يعد مما يفاض اليه من القلب وايضا يفيض القلب الى الدماغ الروح النفساني الذي هو مبدا الادراكات الكلية والجزئية والقوى العاقلة وغيرها من الحس والحركات ومنه يبعث الى ساير الاعضاء حتى الى الكبد ايضا فيكون الدماغ مبدا للتعقلات والحس والحركات وجملة من الافاعيل النفسانية بالقياس الى ساير الاعضاء الا انه يعد بما يفاض من القلب اليه وعلى هذا القول يكون في البدن عضو هو معط غير قابل وذاك هو القلب لانه يعطي الحيوة الى ساير الاعضاء والروح الطبيعي والنفساني الى الكبد والدماغ ولا يقبل منهما ولا من عضو آخر شيئا وذهب الاطباء وقوم من قدماء الفلاسفة الى نفي كون هذا العضو الى الاعضاء الثلثة ابتداء فقالوا ان القلب مبدا للروح الحيواني والدماغ منبع ومبدا للروح النفساني وانه منشأ له ابتداء من غير افاضة من القلب اليه وكذا الكبد منبع ومبدا للروح الطبيعي ومنشأ له من غير ان يفاض اليه من القلب وعلى هذا القول لا يكون في البدن عضو معط غير قابل اذ القلب حينئذ كما يعطي الروح الحيواني الى ساير الاعضاء الجملة كذلك يقبل الروح الطبيعي والروح النفساني والمتغذية والافاعيل الطبيعية من الكبد ويقبل الادراكات والحس والحركات والافاعيل النفسانية من الدماغ وقول ارسطاطاليس هو الحق الحقيق بالاختيار وبه يمكن رفع الاختلاف بين الاخبار واقوال بعض اللغويين فان الاخبار الدالة على ان القلب موضع العقل يراد به انه موضعه الاولي ومبداه على ان مبدئه وموضع الدماغ محمول على انه كذلك ثانيا بافاضة القلب اليه وما قاله بعض اللغويين من ان القلب والدماغ محلا العقل محمول على ان مبدئه الاولي هو القلب والثانوي هو الدماغ واما قول الاطباء فليس موافقا للتحقيق وان وافق ظاهر مدلول رواية سليمان بن داود على ان الاخذ به يوجب طرح الاخبار الكثيرة بخلاف الاخذ بما ذهب اليه ارسطاطاليس فانه مع كونه موافقا للتحقيق من كون القلب خاصة هو الرئيس للبدن مظهر للنفس لما طلعة الشمس سلطان ملك البدن ومحله في البدن كمحل الشمس في الفلك فهو غير مناف لشيء من الاخبار

في بيان معاني الحسن والقبح وتعيين محل النزاع

لجزئياتها ايضا لما عرفت من انه يجوز ان يكون الدماغ موضعا آلة للعقل وهذا غير منكر عند احد الى ان يعتقد

ان الحسن والقبح معان متعددة وتغاير شتى فقد ذكرها علماؤنا رضوان الله عليهم ولما كان اكثر منها خارجا عن محل النزاع وبعضها

مما نتكلم به الكلام فالحري في هذا المقام ان نذكر المهام افراز محل الوفاق عن موضع الخلاف فنقول منها صفة الكمال

والنقص كالعلم والجهل فان الاول صفة كمال والثاني صفة نقص ومنها ملائمة الغرض ومنافرته فان ما فيه

رغبة ملائم للغرض وما فيه نفرة منافر للغرض اولما به ومنها موافقة المصلحة ومخالفتها وكل منهما يختلف باختلاف المواضع و

الموضوعات وبتفاوت الاعتبارات والحيثيات فان الاقامة في بلد ربما تكون موافقة لمصلحة شخص ومخالفة لمصلحة آخر بل

فلو وافقوا بالقياس الى شخص واحد قد يكون موافقا لمصلحته من جهة ومخالفا لها من جهة اخرى كما ان ملائم الغرض ومنافرته

ايضا يختلف باختلاف الجهات والاعتبارات وقد يرجح احدهما الى الآخر ويعبر عنهما بموافقة المصلحة ومخالفتها

وموافق الحق ومخالفه كما ستقف عليه بعيد ذلك ان شاء الله تعالى ومنها موافقة الطبع ومخالفته والمراد

بالطبع اما الشهوة واما المزاج كنسبة الزوجات للازواجهن وحركته بالقياس الى الشهوة وشرب السقمونيا بالمزاج على غلبة

الصفراء وشرب العسل بالعكس اليه فان الاول موافق لمزاجه والثاني مخالف له لافساده ومنها عدم الحرج

فعله والحرج فالاول حسن كالنوم والثاني قبيح كالاكل على الشبع بعد رسلها يتحمله وهذا المعنى الاخير لم يثبت

في اللغة ولا في العرف الا باعتبار على المحظور والى المقتضيات فيه وغيره ومنها استحقاق المدح عاجلا

والثواب آجلا واستحقاق الذم عاجلا والعقاب آجلا وكل من هذه المعاني يتوارد على مورد ويتفارق

فالنسبة بين كل اثنين منها عموم من وجه كما يظهر بادنى تامل وموضع الخلاف هو المعنى الاخير واما المعاني الاول فلا

خلاف في كونها عقلية وان الحاكم بها هو العقل حتى عند الاشاعرة ايضا بل عند من قرابهم فذا مما قرن وشاعت

تلك المعاني الاول والذي دعاهم على ذلك انهم لما راوا شناعة انكار كون العقل كالشرع حاكما بالحسن والقبح بالمعنى الاخير

ولشناعته بكان ومخالفته لظاهر الوجدان ومصادمته لضرورة العيان وورد عليهم ما لا مفر لهم منه ولم يتمكنوا

من دفعه ولو بضرب من الوجوه ولو بالتمحل وشق الانفس فرأوا ان البداهة حاكمة بحسن نحو العدل والاحسان وقبح مثل

الظلم والعدوان وان اهل العقول بجميعهم يطبقون على ذلك حتى من لا يعرف التدين بالشرائع كالملاحدة والبراهمة

احتالوا في اصلاحات ما يتستر به عند الخصام فقالوا ان الحسن والقبح يقال على معان ثلاثة احدها كون الشيء صفة كمال

او صفة نقص كما يقال العلم حسن والجهل قبيح وكذا يقال الشجاعة والكرم والحياء والعفة والغنى وضدادها

ثانيها كونه موافقا للطبع لما يلائمه او بالعكس كما يقال هذا صوت حسن ووجه حسن وشكل حسن وبناء حسن ويقال

لكل ما تنفر عنه الطبع والنفس من اضداد ذلك ونحوه انه قبيح ثالثها كونه موافقا للغرض او مخالفا له فيقال لكل

بالموافق

الموافق الغرض من سؤال وجواب او تحقيق او تاليف ونحوها انه حسن ولكل ما يخالفه انه قبيح والظاهر ان اطلاق

الحسن على امثال ذلك انما هو باعتبار ميل النفس لكونه موافقا للغرض ولذلك لا يطلق القبيح على اضداد هذه

المذكورات الا اذا كانت مما اشمازت منه النفس كسؤال قبيح وجواب قبيح ولا يقال كتاب قبيح وتحقيق قبيح لما ليس فيها

ولا موافقا للغرض المطلوب ربما هو موافقة المصلحة ومخالفتها فالموافق المصلحة يقال انه حسن وما يخالفها يكون

مفسدة ويقال انه قبيح وقد يرجع هذا المعنى الى سابقه والتحقيق انهما متغايران وبينهما عموم من وجه فانهما قد يجتمعان

كما اذا كان الغرض تحصيل العلم مثلا وكان مراودة عالم مصلحة له فراودته لاجل الاستعلام اذ ذاك يلائم غرضه

والموافق مصلحته ايضا وقد يكون مراودة هذا العالم الموافق مصلحته باعتبار النفر ممن يعانده الا انه موافق

لغرضه الذي هو تحصيل العلم فيحصل فيها موافقة الغرض دون موافقة المصلحة وقد يكون فيه موافقا للمصلحة كمراودته

الجاهل مثلا ولا يكون موافقا لغرضه اذا كان غرضه طلب العلم خامسها عدم الحرج في فعله والحرج فيه فما لا حرج ولا منع

في فعله عقلا يقال انه حسن كالبيع والشرا والنوم والقعود ونحوها وما فيه الحرج والمنع يقال انه قبيح وهذا المعنى انما

يستعمل في الحسن والقبح بحسب العرف اذا لم يكن حظر ونحوه وحينئذ فيقال للآبق بروانه حسن ومثل الاكل على الشبع

عادة حيث لا يمكن تحمله انه قبيح ولا يقال للاستبراء والقيام والقعود انه حسن لعدم توهم الحظر فيه واورد على هذا

القسم بانه ان اريد المنع والحرج وعدمهما شرعا فهو موافق لمذهب الاشاعرة لانهم قائلون بالقبح بالمنع الشرعي والحسن

قسم مالم يمنع منه وهو مما امر به وان اريد المنع والحرج وانتفاؤهما عقلا فيندرج في محل النزاع كالقسم السادس

اذ الاشاعرة لا يقولون بحكم العقل فلا يكون هذا القسم كالاربعة الاول متفقا عليه والجواب باختيار الشق الاول

او الثاني وادراجه في المتفق عليه اذا المراد بيان المجمع عليه وتميزه عن القسم السادس المتنازع فيه واختيار الشق الثاني

ثانيا ومنع عدم قول الاشاعرة بحكم العقل بالحسن بمعنى عدم الحرج فانهم قائلون بحكم العقل بحسن ما لا حرج فيه عقلا بمعنى

انهم قائلون بان ما لا حرج فيه عقلا فهو حسن والحسن بمعنى عدم الحرج يكون عقليا وكذلك القبح بمعنى الحرج يكون

عقليا وانما يمنعون حكم العقل بالحسن بمعنى استحقاق المدح والثواب والقبح بمعنى استحقاق الذم والعقاب ولذا

فهذا القسم عنده كالقسم الخامس يندرج كالاربعة الاولى في المتفق عليه عندهم على هذا التقدير ايضا وبالجملة فان الاشاعرة

لما ضيق عليهم الامر اعتقدوا المعاني الخمسة الاول للحسن والقبح وقالوا لا نزاع لنا في شيء من ذلك بل نقول

بان العقل يحكم بالحسن والقبح بهذه المعاني كلها ونقطع بان هذا كمال وذاك نقص وهذا ملائم وذاك منافر

وهذا مصلحة وذاك مفسدة وهذا سائغ وذاك غير سائغ وانما النزاع في معنى آخر سادس وهو كون الفعل

بحيث يستحق فاعله المدح او الذم بان يقال هذا الفعل حسن اي يستحق فاعله المدح وذاك قبيح اي يستحق

فاعله الذم في نفس الامر

فصل

فاعله الذم وهذا هو الذي بني عليه قواعد الاعتزال واطلاق اسم الحسن والقبح على هذا المعنى وان كان شائعا في العرف واللغة

لا يبلغ اليه شيء من تلك الاستعمالات الاول لكنا نمنع ان يكون الحاكم بهذا المعنى هو العقل وانما الحاكم فيه الشرع فما جاء به الشارع

من قبيل امر او نهي قلنا انه حسن او قبيح وما لم يجئ فيه ذلك فلا يقول اهل الاعتزال ان الله تعالى ليس بخالق افعال

العباد لانه يثيبهم ويعذبهم عليها والعقل يحكم باستحقاق من يفعل ثم يثيب ويعاقب على فعل نفسه الذم وما يقولون

من انه سبحانه لا يفعل فعلا لا لغرض لان من لا يكون عمله لغير داع يستحق الذم الى غير ذلك منشأها التحسين والتقبيح

والتقبيح واما حكم سائر اهل العقول بحسن العدل والاحسان وقبح الظلم والعدوان ونحو ذلك فانما هو باحد المعاني

السابقة لا بالمعنى المتنازع فيه فان العدل والاحسان من صفات الكمال ملائمان للنفوس وموافقان للاغراض

لا يمنع منهما احد والظلم والعدوان بعكس ذلك فانهما من صفات النقص تنفر منهما الطباع ويفسد بهما الاحوال

يمنع منهما كل احد وهكذا نقول في كل ما يزعمون ان العقول تحسنه وتقبحه بالضرورة وانه يرجع الى تلك المعاني او الى

بعض منها فلينظر ذلك راجع الى الكل ويمنع حكم العقل فيه بالمعنى المتنازع فيه اعني استحقاق المدح والذم وانما حكم ان

استحقاق الثواب والعقاب يتعلق باوامره ونواهيه بما كان من هذا القبيل فهذا ما يتفاهم العامة في كلماتهم

الناس لا يعدون منهم عند ضيق الخناق تخلصا من الافتضاح ضرورة ان المدار ليس على لفظ الحسن والقبح ليصح التعلق

بان لهما معان شتى ولعل المراد بهما غير هذا المعنى بل المدار على الحكم باستحقاق المدح والذم سواء عبر عنه بلفظ ام لا

ونحن نرى ان البداهة حاكمة والوجدان قاض ما العقول متفقة على الحكم باستحقاق الفاعل المدح في بعض الافعال

كالعدل والاحسان والذم في اخرى كالظلم والعدوان وكونهما اي الاول صفة كمال او مصلحة او ملائما والثاني بالعكس

لا ينافي الحكم بالاستحقاق بل يؤكده فانه برهان عليه على انه فرق ظاهر بين حكم العقول وميل الطباع كما ترى ميل

طباع الظلمة الى الظلم من جهة الاعتياد ويستقبحه عقله وكذا الزاني والشارب وميل كثير من الطباع الى الاغتياب

والنميمة وحكم العقول بقبحهما بعد تطلع وما التي يرجعون على انفسهم حيث توجه عليهم ما لا توجيه على فم الادراك

ادراك فان انكار حكم العقل بالاستحقاق مع حكمه بصفة الكمال والنقص والملائمة والمنافرة والمصلحة والمفسدة

والتسويغ والحرج ليس الا التعامي والتعادي في الغي والعناد فيجري عليهم ما شاهدت من ان انكار ذهب ليستفيد

قوانا آب وليس لي اذان ولا بأس بالاشارة الى ما هو الباعث على اقدامهم على انكار هذا الامر البديهي وما

تشبثوا به من الشبه ليتضح حقيقة الحال فنقول لا اتفق العقلاء باجمعهم على ان العقل مما يحكم وان له استقلالا في

اثبات المطالب من دون حاجة الى مساعدة امر من الشرع او غيره ولم يختلفوا في ذلك مع اختلاف

اديانهم وتباين مللهم وتفارق مذاهبهم وطرائقهم حتى البراهمة والشنوية الا ما عدا بعض السوفسطائية

والاظهار

فان السوفسطائية سيقوم حج

من لا انكار على وجه المكابرة وليس من اول الامر نشأت الضلالة والجهالة السفسطة في انكار الحس والوجدان و

اصروا على الانكار والعناد يقال لهم هذا قصير وهذا بعض فيقولون لعله طويل او اسود ولقد كذبهم النفس وخطأهم الحس

ويقال لهم نحن نرجو فيقولون لعلكم تحزنون ولقد كذبهم الوجدان فيريدون بذلك قطع السنة اهل الاديان

وسد طرق الاحتجاج واقامة البرهان لما يرون من سطوع البراهين ووضوح الحجج على الحق فلم يسعهم الا الانكار

من الاصل فمن كان يشبه المتابعين من العناد واللجاج لا يستغرب منه تكذيب العقل فيما يدركه ويقطع به وبالجملة

فقد نشأ هذا التكذيب ومن امثاله مما ذكرناه من السوفسطائية الى ان ظهر الشيخ الاشعري في المائة الثالثة وكان من

تلامذة ابي علي الجبائي فجرى بينهما نزاع فانحرف عنه واعرض عن طريقته وتبعه جماعة منهم القاضي الباقلاني

وابن فورك والاستاذ ابو اسحق الاسفرايني يجتهدون في ابطال مذاهب الاعتزال والمخالفة لهم من جهة عنادهم ولجاجهم

لابي علي من غير حجة ولا شاهد ويبالغون في الاخذ لهم انه الضلال الحق الذي قام عليه البرهان القاطع والبرهان

الساطع ونطق به الكتاب الناطق ونادى به الخبر الصادق ولا يرتاب فيه العقول وقام على صحته الاجماع

المحقق فعمدوا الى الاخذ بخلافه فذروا سوى ذلك كلما راوا ظهوره كما في مسألة صفات كماله تعالى وثبوت

جلاله تقدس وقدم القرآن وخلق الافعال واختراع الكلام النفسي وانتحال الرؤية ومنع التعليل في شيء من

افعاله تعالى بغرض ونحو ذلك وقد كان اكثر من المطالب الكلامية المطابقة للحق الموافقة لما يقوله

اهل الاعتزال مبنيا على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين فعمدوا الى هذه القاعدة العظمى وهدموا

بنيانها وخربوا اساسها وكسروا اركانها وعزلوا العقل عن منصب الحكومة وقالوا انه لا يحسن فعلا

ولا يقبح امرا وقد صفقوا في العناد واللجاج في ذلك باعتبار المناظرة الواقعة بين ابي علي وبين الاشعري في ذلك

نعم هؤلاء لا انهم شواهد السوفسطائية المنكرين للحس حيث جوزوا انتفاء الرؤية والسماع واللمس وغيرها

من الحواس عند اجتماع شرائطها وثبوتها حال فقد شرائطها فجوزوا ان لا يكون بمرأى ومسمع من احد جبال

شاهقة ونيران مشتعلة وبحار زاخرة وكيف ثبوتها للابصار والاسماع لعدم الوقوف ورفعته وصحة النار

ولغضبهم في التاكيد ويقولون من بعضهم الاعضاء واصوات بالغة وصياح طائلة وانا بين قائل وهو لا كي

لنزيد من ذلك اصلا وجوزوا ان يرى من هو اعمى في المشرق في الليلة الظلماء دبيب النملة السوداء على

الصخرة الملساء في المغرب وان يسمع من هو اصم في افق حديث النفس من هو في ابعد الافاق فصار

في الكتاب ان هؤلاء بنوا ذلك كله على جواز تكلف المعلول عن علته التامة وذلك بنوا فاق ولهم العاشرة

على عدم ثبوت حقائق الاشياء حتى اجازوا ان يكون النار على الماء وهم الجهلة من فرقهم هؤلاء الا

ابتغوا الحقائق ولكنهم انكروا التلازم وهم الطائفة الاخبارية واليهم يعزى دعوى جواز الغلاب
الاوائل في الدور علماء محققين وفضلاء مدققين وعلى اي حال فالسبب في اشتهار عقيدة الاشعري [illegible]
مع سخافتها ان صلاح الدين بن ايوب وقاضيه صدر الدين على ما حكي عن كتاب المواعظ والآثار للمقريزي الشافعي
نشآ عليها ثم كان في خدمة الملك العادل محمود بن زنكي بدمشق فلما قام صلاح الدين في الديار المصرية
سنة اربع وستين وخمسمائة حمل كافة الناس عليها وشرطها في اوقافه حتى انتشرت في ديار المصر وبلاد
الشام وارض الحجاز واليمن وبلاد المغرب حتى صارت في تلك البلاد بحيث من خالفها ضرب عنقه كما حكي
الدين لعدوه بانه على المذاهب الاربع وبلاد العراق لم يزل كانت متسمة بالاعتزال كبغداد والبصرة وغيرهما
مع ان الشيخ الاشعري كان ببغداد الى ان مات فيها في بضع وثلثين وثلثمائة ثم انتشرت في العراق بعد زوال
الدولة العباسية وقيام الدولة العثمانية فان ملوكها كانوا على تلك العقيدة ومن الظاهر ان الناس على دين
ملوكهم وكان انكارهم على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين على وجه الاطلاق حتى انكروا معانيهما المجمع
المتقدمة كما يرشد اليه الرجوع الى كلامهم فلما راى متاخروهم شناعة ذلك ومخالفته للحس والوجدان ورد
عليهم بالاعتراض منه وراوا [illegible] البداهة [illegible] الاحسان وقبح الظلم والعدوان واتفاق جميع العقلاء عليه حتى
من نفاة الاديان [illegible] التفصي عن المقابح الواردة عليهم وقالوا ان الحسن والقبح بمعان عديدة على
ما هو تفصيل الفوائد فيه الخامسة حيث علمت ان النزاع بيننا وبين الاشاعرة في الحسن والقبح بمعنى استحقاق
المدح والثواب واستحقاق الذم والعقاب فالان يجب ان نعلم ما يقولون في هذا الباب وما نقول فنقول انهم
[illegible] يقولون ان العقل لا يدرك شيئا من ذلك وليس منه فيه حكم اصلا وانما الحسن والقبح الشرعي
بمعنى انه يامر وينهى فاذا امر بشيء فذلك تحسينه منه فمعنى حسن الشيء [illegible] الشرع كونه مامورا به وليس له في نفسه
حسن يدرك بالشرع او غيره ولا ان يجعله الامر حسنا حتى يكون فاعله بعد الامر مستحقا للمدح والثواب بل الحسن هو
مجرد كونه مامورا به واذا نهى عن شيء فذلك تقبيحه فمعنى قبح الشيء كونه منهيا عنه لا انه يكون في نفسه قبيحا ادركه
الشارع او غيره ولا ان يجعله النهي قبيحا لكي يكون فاعله مستحقا للذم والعقاب بل القبح هو مجرد كونه منهيا عنه ولا
فرق عندهم بين الصلوة والزنا مثلا قبل ورود الشرع [blot] نعم عادة الله قد جرت بترتيب الثواب
على الاول والعقاب على الثاني ولو عكس فلا يسئل عما يفعل فمقصدهم من قولهم الحسن والقبح شرعيان تعلق
امر الشارع ونهيه به ومنه يعلم ان تحسين الشارع وتقبيحه عندهم وحكمه بحسن الفعل وقبحه عبارة عن ايجاب
حسنه وقبحه بمجرد الامر والنهي لا لان يجعله الامر حسنا ولا ان يجعله النهي قبيحا [crossed out] وهو كما ترى لوضوح

ان ايجاد

ان ايجاد الشيء غير الحكم به فانهم على التحقيق [illegible] لحكومة الشرع ايضا ولم يثبتوا للشارع سوى الامر والنهي وسموا
هذا الامر والنهي حكما بالحسن والقبح وتحسينا وتقبيحا اسماء لها على المسمى اذ ليس عندهم حكم لا حسن
ولا قبيح واما نحن فنقول ان لكل فعل من الافعال في الواقع ونفس الامر مع قطع النظر عن تعلق التكليف جهة محسنة
او مقبحة توجب استحقاق فاعله المدح والثواب او الذم والعقاب وان لم يدرك عقولنا القاصرة تلك الجهة في
نوادر من الافعال وشواذ بانهم تعلق الامر والنهي توجب زيادة في حسنه وقبحه ولما كان الله تعالى عالما بحقايق الاشياء
وصفاتها باسرها على ما في الواقع ونفس الامر ولا يخفى عليه خافية كان مدركا لتلك الجهة في جميع الافعال الحسنة فانه يحسن
لكل حسن مقتضى في ذاته ويقبح كل قبيح سواء اصدر في ذلك خطابا ام لا [illegible] حاكما بالحسن او قبحه ثم العقلاء [illegible]
[illegible] الكاشفة عن كونه تعالى حاكما بالحسن او القبح يامر او نهي [illegible] وان حسن علينا بعض تلك الاوامر
والنواهي فمعنى التحسين او التقبيح الشرعي عندنا ان الشارع ادرك حسن الفعل او قبحه في الواقع ونفس الامر وحكم
طبقه امرا او نهيا اذ كلما ادرك حسنه امر به لا محالة وكلما ادرك قبحه نهى عنه البتة وبالجملة نحن حيث
نقول ان الحسن والقبح عقليان لا نريد بذلك ان العقل هو المدرك لهما [illegible] فيه ان [illegible] شرعيان ليس الا
كما افتراه علينا ذلك البعض بل نقول انهما كما انهما عقليان الحاكم بهما العقل فكذلك شرعيان الحاكم
بهما الشرع نعم قد يلتزم في بعض المقامات كون الحاكم بهما العقل خاصة وذلك فيما هو سابق على امره تعالى
ونهيه عنه وهم [illegible] الحكم الشرعي وينكرون تحسين الشارع وتقبيحه [crossed out] والواقع
ونفس الامر مع قطع النظر عن الامر والنهي والتكليف كما ينكرون تحسين العقل وتقبيحه [illegible] والحكم بالاستحقاق
المرتب على الحكم بالحسن او القبح مبني على كون افعاله [illegible] معللة بالاغراض وهم ينكرون ذلك [illegible]
[illegible] انه نقص [illegible] تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا السادس انه يبين الدليل العقلي
[crossed out]
الاول حكمه حكما واقعيا قطعيا مستقلا من غير حاجة الى ضميمة امر آخر اليه من شرع ولا غيره كحكمه بوجوب
العدل والانصاف ورد الودايع والامانات الى اهلها وحرمة الظلم والاعتداء والتصرف في مال الغير بغير رضاه واكل
اموال الناس الثاني حكمه حكما واقعيا قطعيا [crossed out] كحكمه بعد القطع
بعدم الدليل على وجوب شيء او حرمته حكما واقعيا على طريق القطع واليقين بان عدم الدليل دليل على عدم الحكم
او عدم الحكم الثالث حكمه [crossed out] الناشي عن الاستقراء التام المفيد للقطع
واليقين فانه يحكم حكما قطعيا واقعيا [crossed out] وهذه الاقسام الثلثة
بالاستقلال لكونه مستقلا في الحكم بعد التكليف قبل السماع
وكذا فيما يعلم به [illegible] صح

ادلة اجتهادية لكونها ناظرة الى الواقع كاشفة عنه كشفا قطعيا الرابع حكمه باستصحاب حال العقل او الشرع فانه
يحكم العقل فيه بثبوت امر او انتفائه [blot] بالاستقلال [illegible] من جهة ثبوت الحكم او نفيه في الحالة السابقة وحجيته
كان على المختار [crossed out]
[crossed out] حكما ظاهريا لا واقعيا الخامس حكمه باحتمال ما فيه [illegible] الصيد او حرمته
على الخلاف قبل ورود الشرع [blot] حكما باصالة البراءة قبل ورود الشرع فانه وان كان مستقلا فيه لا [illegible]
فالحكم بانه لا تكليف الا بعد البيان ولا مؤاخذة الا بعد البرهان الا انه يحكم حكما ظاهريا بحسب ظاهر الشرع [illegible]
في كلا المقامين لا حكما واقعيا السابع حكمه باصالة الاباحة بعد ورود الشرع فانه يحكم فيه حكما ظاهريا [illegible]
[crossed out] وهو مستقل فيه من غير حاجة الى انضمام امر آخر اليه ولا يناقضه
سابق الشرع اياه نظرا الى ان المفروض كون الحكم بعد ورود الشرع فالمراد انه لا يحتاج في حكمه الى غير
الشرع الثامن حكمه باصالة البراءة بعد ورود الشرع فان العقل فيه ايضا يحكم بالاستقلال حكما ظاهريا
وان كان قد ورد من الشرع ايضا ما يعاونه التاسع حكمه باصالة النفي فانه اصل برأسه يجري في العادي ايضا
والعقل حاكم به بالاستقلال حكما ظاهريا العاشر حكمه بالتخيير بحسب الظاهر في مقام تعارض الادلة على القول به
فانه مستقل فيه عند من قال به الحادي عشر حكمه بالتسامح في ادلة السنن لانه يحكم بان ما يحتمل كونه محبوبا عند
المولى يحسن الاتيان به وكذا ما يحتمل كونه مبغوضا له يحسن تركه [crossed out] فيها الثاني عشر
حكمه بحسن الاحتياط على المختار ووجوبه على المذهب الآخر مستقلا فيه على القولين اذ لا ينافي ذلك
ورود الشرع بطلبه ايضا وكذلك كان الحال في كل قسم حكم فيه باستقلال العقل فان المراد انه لا احتياج له
في حكمه الى ضميمة امر آخر اليه وحينئذ فورود الشرع موافقا له لا ينافي ذلك غاية ما في الباب ان يكون [illegible]
[illegible] الحكم به النقل والعقل عقلي وشرعي ومحصل الكلام في المقام انه قد اضطربت كلمات العلماء الاعلام
رضوان الله عليهم في بيان ما يستقل به العقل وما لا يستقل به فانهم قسموا ما يحكم به العقل الى قسمين احدهما
ما يستقل به من غير حاجة الى انضمام شرع او غيره والآخر ما لا يستقل به بل يحتاج الى ضم الشرع اليه ولم يميزوا
بينهما تميزا تاما ولم يبينوا افراد كل منهما ببيان واف وكلام شاف بحيث لم يلتبس بعضها ببعض والذي
اذهب اليه وينبغي ان يعتقده كل عاقل ان جميع ما يحكم به العقل سواء كان حكما واقعيا اجتهاديا ام ظاهريا
عمليا يكون العقل مستقلا فيه غير محتاج الى ضم حكم الشرع ولا غيره اليه ولا ينافيه ورود خطاب الشرع مطابقا
له لوضوح انه لا يدل على افتقار العقل فيما حكم به اليه ففي جميع هذه الاقسام المذكورة يكون العقل مستقلا

حكمه

فيها صح
اي في جميع الاقسام المذكورة

في حكمه والدليل العقلي الذي هو عبارة عن حكم العقل يكون وافيا باثبات المرام مع قطع النظر عن الدليل النقلي
ويكون حكمه في الكل قطعيا غاية ما في الباب انه حكم في بعضها حكما واقعيا وفي بعض آخر حكما ظاهريا والامر
وان ورد مطابقا له في هذه الموارد الا انه غير محتاج اليه فصار [illegible] يكون المطلوب محققا بالعقل
والشرع معا لا بمعنى ان يكون كل منهما ناهضا لاثباته منفردا الا ان العقل اذا كان قاصرا عن ادراك الحكم
في مقام فهو في هذا المقام لا يحكم ولا يكون حاكما واذا لم يكن في موضع قاصرا عن الادراك فهو يحكم في هذا الموضع
ويكون حاكما بالاستقلال وان كان في بعض الموارد مفتقرا الى ضميمة امر آخر اليه حتى يحكم فهو محكوم عليه بالقصور غير حاكم
فيه ولا حاصل في الدليل العقلي الذي هو حكم العقل بامر من الامور على سبيل الاستقلال فحيث لا حكم منه فقد الدليل العقلي
وحكمه بمساعدة امر آخر لا يعد حكما منه فان قلت انه ربما يظن شيء ويحكم به حكما ظنيا فهل يعد حكمه هذا دليلا عقليا
ام لا قلت انه على القول بحجية الظن مطلقا يعد دليلا واما على المذهب المختار فلا ويكون العقل في المقام قاصرا
معدودا [illegible] لا يصلح للحكم والذي تعده دليلا هو حكمه حكما قطعيا سواء كان واقعيا اجتهاديا ام ظاهريا عمليا
فالمتولد من جميع هذه المقدمات ان العقل في كل موضع يتمسك به العلماء [illegible] سواء كان في علم الكلام ام في علم الاصول
فهو انما يقضي به مستقلا من غير حاجة الى ضميمة امر آخر اليه والا فلا معنى للتعلق به خاصة والتكلم على خصوصه
مع انا نراهم كثيرا ما يتمسكون به على خصوصه من غير انضمام شيء آخر اليه وهذا التفصيل يستدعي ان نعيد الكلام
في الاقسام المذكورة والتنبيه على ان العقل مستقل بالحكم في كل منها فنقول اما الاول فواضح ضرورة ان العقل [illegible]
يحكم بالاستقلال من غير حاجة الى ضم الشرع او غيره اليه بوجوب العدل والانصاف ووجوب رد الودايع والامانات الى اهلها
وحرمة الظلم والاعتداء واكل اموال الناس والتصرف في مال الغير على سبيل العدوان واما الثاني فلانه لا ريب
في كونه مستقلا بادراك انه لا تكليف قبل وصول البيان من المكلف ولا حجة على العباد قبل اقامة البرهان عليهم واما الثالث
فلانه بالاستقراء التام المعبر عنه بالقياس المقسم يتيقن بالحكم كما يقال ان كل حج اما واجب واما مندوب وكل
حج واجب يجب فيه طواف النساء وكل حج مندوب يجب فيه طواف النساء فيحكم العقل بالاستقلال بان كل حج يجب
فيه طواف النساء وكما يقال ان كل دعوى هو من حقوق الناس اما مالي او غير مالي وكل دعوى مالي منها يثبت
بالشاهدين وكل دعوى غير مالي منها يثبت بالشاهدين فيحكم العقل مستقلا بان كل دعوى هو من حقوق الناس
يثبت بالشاهدين ولا ينبغي لاحد ان يتوهم ان حكم العقل في الاستقراء يكون بانضمام النقل الدال على وجوب الطواف و
ثبوت الحق بالشاهدين لانا نقول ان كون الاستقراء دليلا عقليا امر [illegible] اتفق عليه ارباب المعقول جميعا
ولا محالة يجب فيه ثبوت مورد التصحيح وذلك لا يخرج العقل عن كونه مستقلا في الحكم فثبوت الطواف و

والنقية بحسب الشرع لا ارتباط لها بالاستقراء فانه من موارد الاستقراء والتصفح العقلي نظير التواتر الى [illegible]
مجردا لانه لابد للعقل في حكمه مستقلا من توجهه الى امر ما يحكم به الا ترى ان قولنا كل حيوان اما ناطق واما غير ناطق
وكل ناطق حساس وكل غير ناطق حساس هو مورد الاستقراء والتصفح وبه يقطع العقل بان كل حيوان حساس
وكون جميع الحيوانات مخلوقا من الله سبحانه ناطقا وغير ناطق وكونها مملوكين منه تعالى حاصل بلا حرمان العقل عن استقلاله
في الحكم فكذا الحال في ثبوت الطواف والحج واجبا ومندوبا و[illegible] ثبوت الاعتماد على الشاهدين بحسب الشرع
فان ذلك خروج العقل عن استقلاله في الحكم ودلالة العقل في هذه الاقسام الثلثة تعد من الادلة الواقعية
الاجتهادية لحكمه فيها بما هو حكم الواقع في الواقع ونفس الامر حكما قطعيا واما الرابع فلان العقل مستقل في الحكم
القطعي بان كل ما ثبت وكان قابلا للبقاء فهو ثابت حتى يثبت المزيل وكذا كل ما انتفى في زمان فهو منتف
في كل الازمان حتى يقوم الدليل على اثباته ولا حاجة للعقل في ذينك الحكمين الى انضمام امر اخر اليه فان الاستصحاب
اما استصحاب حال العقل وهو استصحاب حالة وصفة للمكلف مبني على حكم العقل بالحسن والقبح وهو استصحاب
البراءة الثابتة قبل التكليف [illegible] استصحاب عدم الحكم حتى ان يظهر الدليل واما استصحاب حال الشرع وهو [illegible]
حالة وصفة وامر ثبت شرعا للمكلف [illegible] حكمه وحلية وتقريره والعقل مستقل في [illegible] الكل المعتبر حكما
على سبيل القطع واما التعليل فقوانين الاباحة والبراءة قبل الشرع وبعده فلمن [illegible] بالاستقلال على سبيل
القطع واليقين حكما ظاهريا بانه لا تكليف الا بعد البيان ولا حجة الا بعد البرهان وكذلك الحال في
باصالة اصل النفي واما العاشر فلكونه حاكما بالاستقلال [illegible] الشرع مع تعارض الدليلين وكم
بذلك حكما قطعيا واما الحادي عشر فلمن [illegible] انه يحكم على سبيل الجزم بحسب الظاهر بحسن الاتيان بما يحتمل ان
يكون محبوبا للمولى [illegible] الاتيان بما يحتمل ان يكون مبغوضا له واما الثاني عشر فلعدم [illegible]
استقلاله في الحكم بحسن الاحتياط في امر الدين فان قلت انه لو كان العقل حاكما مستقلا في هذا المقام لما وقع
الخلاف فيها واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان استقلال العقل في حكم يقتضي تطابق العقول
عليه واما بطلان التالي فلظهور الخلاف في كل منها فان الاصحاب قد وقع الخلاف في حجيته وانه [illegible]
قبل ورود الشرع فذهب جمع منهم الى الاباحة وكذا اختلفوا في اصالة البراءة فقيل بالتزام التوقف وفي اصالة الا[illegible]
بعد ورود الشرع بالحكم بتحريم المشتبهات وفي اصالة البراءة بعده بالاخذ بالاحتياط وبمثله [illegible]
النفي وفي تعارض الدليلين فقيل بالتخيير دون الوقف ومنع جماعة من الاعلام جواز التسامح في ادلة
السنن والكراهة والخلاف في الاحتياط معروف فذهب بعضهم الى وجوبه دون استحبابه وقيل [illegible]

فلكن

فكيف يمكن العقل والحال هذه حاكما بالاستقلال قلت اقتضاء استقلال العقل في حكم تطابق العقول عليه
ممنوع فان استقلال العقل لا ينافي الخلاف اذ كثيرا ما يقع الخطأ في العقليات الصرفة ايضا كالهندسيات فكل
يكون عقله على زعمه مستقلا في حكمه بما ذهب اليه ويقول فيها لكن انه قد اخطأ من منع حجية الاستصحاب واعرض عن
اصالة الاباحة والبراءة قبل الشرع وبعده وعن اصل النفي وكذا اخطأ من قال [illegible] في تعارض الدليلين ومن منع جواز
التسامح في ادلة السنن والكراهة ومن ذهب الى وجوب الاحتياط فلا اشكال في استقلال العقل في حكمه بما اخرنا
في هذا المقام حكما قطعيا غاية الامر ان يكون حكمه في الاستصحاب الى اخر الاقسام حكما ظاهريا وجليا ادلة
حيث لا دليل غيرها اجتهاديا يعتبر في مقابله فكل من الاقسام دليل عقلي في مقام الفقاهة والفلينغي معتبر
حيث لا دليل فالكل باستقلال العقل فيها مما لا ينبغي الالتفات اليه ولا ينافيه ورود الشرع مطابقا له
في جميع الاقسام الاثني عشر كما مرت الاشارة اليه بطوله فان قلت اذا كان العقل مستقلا في الحكم وحكمه
حجة شرعية لزم اختلاف الاحكام الالهية باختلاف العقول وذلك يفضي الى ما شابه مذهب المصوبة
قلت لا ضير في اختلاف الاحكام الظاهرية كما هو الحال في اختلافها بالادلة النقلية واما الاحكام الواقعية
فهي غير متبدلة بل على حالها محفوظة عند اهلها فلا ارتباط للاختلاف الظاهري بمذهب المصوبة لانهم
يقولون بثبوت الاحكام الواقعية في الواقع ونفس الامر فلا اشكال في كون حكم العقل دليلا مستقلا وحجة لاثبات
الاحكام الفقهية والعجب انا قد ذكرنا في كتابنا كرارا من ان ادلة الفقه منحصرة في الكتاب والسنة والاجماع
ودليل العقل اليها فانما اردنا بذلك تعليل الاقسام والا فالعقل مستقل في اثبات كثير من الاحكام الشرعية
وحكمه من جملة الادلة الشرعية كالاجماع وهو مستقل بالحكم في جميع الاقسام الاثني عشر المذكورة وقد مر تفصيل
المقال في واحد منها في المجلد الثاني من كتابنا وهو جواز التسامح في ادلة السنن والكراهة فالواجب التنبيه
على سائر الاقسام على سبيل التفصيل وعلى كل منها اقامة الدليل بتوفيق من الله الجليل وان كان النقل كالعقل في نفس
اللغة فاستعن فقط
[illegible] اقتضاء العقل بان لكل فعل من الافعال في الواقع ونفس الامر
جهة حسنة توجب استحقاق فاعله المدح والثواب او جهة مقبحة تقتضي استحقاق فاعله الذم والعقاب والبعض منها مما يستقل
بادراكه العقل بالعقل ويحكم به على سبيل البت واليقين كما اشار اليه في المقدمة من نحو حسن العدل والانصاف ورد الودائع
الى اهلها وقبح الظلم والاغتصاب والتصرف في مال الغير بغير اذنه واكل اموال اليتامى ونحو ذلك [illegible]
في الوجدانيات والضروريات الاوليات التي لا تحتاج الى البيان واقامة الدليل والبرهان وقد اتفق على ذلك عقول
جميع اهل الملل والاديان من الخواص والعوام بل عقول نفاة المذاهب والاديان ايضا بل يدركه النسوان

والصبيان كما يشهد بذلك ان الذين لهم حظ ما من الشعور يمدحون المحسنين الى الناس المواصلين للارحام
المتصدقين للحرب والمبرات من بناء القناطر والرباطات والمساجد والخانات وغرس الاشجار وحفر الآبار واجراء الانهار
والسعي في حاجات الاخوان وعيادة مرضاهم وزيارة اصحابهم واعانة ارباب الفقر والمسكنة والمواساة مع اقاربهم
والعدل والانصاف في افعالهم ويذمون المسيئين الى الناس المؤذين لهم المتكبرين عليهم القاطعين للارحام الآكلين
لاموال الايتام المتصدين للشرور والظلم والاعتساف الذين يسفكون الدماء ويستحلون الفروج ويهتكون اعراضهم
وعشيرتهم ويؤذون الفقراء ويمنعونهم ويكلفون مماليكهم بالتكاليف الشاقة لا يبالون بما يقولون ويفعلون [illegible]
فان تحسين اولئك وتمديحهم وتقبيح هؤلاء وتذميمهم من ارباب الشعور شاهد بكون الحسن والقبح عقليين [illegible]
[illegible]
ممن تعدى غريقا او حريقا او من وقع في مذبحة او سبع او في بيداء مهلكة او في مهلكة اخرى بحيث كان مشرفا على
مفارقة روحه عنه ثم رجع ذلك الشخص مجازيا بالاحسان صاحبه وقتله او احرقه او دخل بما اهلكه من المهلكات فلا ريب
في ان جميع الخلائق من ذوي المشاعر السليمة يمدحون الاول ويذمون الثاني بفطرتهم وجبلتهم من غير تفكر وتامل [illegible]
باعتبار كونهما الحسن والقبح [illegible] بالمعنى المذكور المتنازع فيه من مقتضيات حكم العقل وان اسناد
الاستحسان والاستقباح بهذا المعنى الى العقل كاسناد [illegible]
الحواس الظاهرة وادراك جملة المعاني الى الحواس الباطنة [illegible]
في اثبات المدعى ولا حاجة الى اقامة [illegible] ان اصحابنا لم يكتفوا بذلك في اختيار رضوان الله عليهم [illegible]
باقتضاء الرحم وبيان ما يثبته [illegible] وان كان كل منها غير مستقيم [illegible]
المرام فلا ضير فيه اذ لا غنية عنها بما ذكرناه من الضرورة فنقول منها ان الحسن والقبح لو لم يكونا عقليين لتوقف
جميع الواجبات على ورود الشرع وذلك يفضي الى افحام الانبياء واسكاتهم لان النبي اذا ادعى النبوة واظهر المعجزة كان
للمدعو الامتناع عن النظر في المعجزة والقول لا يجب علي النظر حتى اعرف صدقك ولا اعرف صدقك حتى انظر واما
على طريقنا فيجب النظر بمقتضى حكم العقل دفعا للضرر المخوف لكونه واجبا عقلا والذين ينكرون حكم العقل ويرون ان
الحسن والقبح شرعيان لا يمكن لهم اثبات النبوة لافضائه الى الدور لان العلم بوجوب النظر متوقف على العلم بصدقه في دعوى
الرسالة وفي قوله يجب النظر والعلم بصدقه متوقف على العلم بوجوب النظر وهذا دور [illegible] فلو لم يكن الحسن
والقبح عقليين ايضا لزم افحام الانبياء اذ مجرد ثبوت المعجزة والنظر فيها وادراكها لا يثبت النبوة لكونها متوقفة على
العلم بوجود الصانع وعموم علمه وعموم قدرته وعموم حكمته والجواب عنه واضح لان الكلام في خصوص اصل النبوة [illegible]

هو المبعوث من الله العالم القادر الحكيم فيثبت بها ثبت الصانع وصفاته وثانيا بالحل وهو انه فرق بين الثبوت والاثبات
والعلم بصدق النبي يتوقف على ثبوت وجوب النظر في الواقع على تقدير تسليم عقلية الحسن والقبح واثبات وجوبه بعد العلم الوجوبي
متوقف على العلم بصدق النبي لا ثبوته في الواقع ونفس الامر فانه لا يتوقف على البيان المتوقف على صدقه [illegible]
فمع ثبوت الوجوب في الواقع وان لم يثبت الشرع ينظر المكلف في المعجزة وبه يثبت النبوة والجواب [illegible] ان يبين ان
الثبوت الواقعي من غير تعلق بالمكلف لا يكون باعثا على النظر لانه تكليف [illegible] غير معلوم له فلا ينظر [illegible]
عالم بوجوب النظر فلا انظر ولا اعرف صدقك لا انظر [illegible] ومنها انهما لو لم يكونا عقليين ولم يكن الفعل صفة محسنة
توجب لاستحقاق المدح والثواب ولا صفة مقبحة توجب لاستحقاق الذم والعقاب لزم على الله سبحانه في اوامره ونواهيه
الترجيح بلا مرجح واللازم ضروري البطلان فالملزوم مثله بيان الملازمة انه على هذا التقدير يكون جميع الافعال متساوية
فلا وجه للامر ببعضها والنهي عن الآخر ومنها انه لو لم يكونا عقليين وكانا محصورين في النقل لما قبح من الله عز وجل شيء
ولو كان كذلك لم يقبح منه اظهار المعجزة على يد الكاذب ولجاز ان يكون الانبياء عليهم السلام كاذبين [illegible] اظهر الله على ايديهم
المعجزة للاضلال على ما يقول به الاشاعرة من كون افعال العباد مخلوقة لله تعالى وذلك يفضي الى بطلان جميع الشرائع وعدم
ثبوتها وعدم ثبوت النبوة وانسداد باب معرفة الصانع وشريعته وكتبه ورسله [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
المرسلين بالصدق وان لم نراعي ذلك [illegible] اظهار المعجزة على يد الكاذب وان لم يحكم العقل بقبحه الا انه قبيح
عادة الله فانها قد جرت بعدم اظهار المعجزة على يد الكاذب وبانه سبحانه يخلق العلم الضروري للعباد بصدق النبي
او يعلمهم بالالهام والكل فاسد قطعا اما الاول فلان العادة تحصل بتكرر الفعل [illegible] وذلك غير حاصل في اول
الانبياء بل وفي اخرهم ايضا لاحتمال البناء على الاضلال كما هو طريقة الاشاعرة من ان افعال الله مخلوقة له سبحانه
فبناء على اصلهم الفاسد يجوز ان يكون المدعي للنبوة كاذبا واظهار المعجزة ايضا للاضلال [illegible] ولو سلم ان العادة
فالبناء عليها ممنوع اذ لا وجوب عليه تعالى وان بلغ التكرار ما بلغ فلا يحصل العلم ولو سلم فانما يحصل العلم بان مدعي
النبوة صادق في الهجرة [illegible] الامانة ولا يحصل العلم بكونه صادقا في دعوى النبوة وغاية ما يمكن تسليمه
هو حصول الظن بصدقه في ذلك فكون ثبوتها مظنونة وهذا مما لم يكتف به احد فان مجرد كون الشخص من اهل الصدق
والامانة لا يقتضي وجوب تصديقه فيما يدعيه ولا سيما اذا كان المدعى من الامور العظام اذ لو صح ذلك لوجب
تصديق كل ثقة يدعي النبوة او الامامة واما الثاني فلان [illegible] حصول العلم بجريان عادة الله في عدم اظهار

المعجزة على يد الكاذب ان ادعى النبوة المظهر للمعجزة من اهل الصدق والامانة وانه ليس ممن لا يكذب واما كونه صادقا
في دعوى النبوة فلا يحصل العلم نظرا الى عدم العلم ببقاء عادته تعالى لعدم وجوب ذلك عليه عقلا بمحض فرض الاعجاز
الا ترى ان ابا بكر لم يكن يسمع من النبي صلى الله عليه وآله صادقا امينا ولا يعتقد قومه في نبوته اذ مجرد كون الشخص
وامينا لا يقتضي وجوب تصديقه في دعوى النبوة او الامامة وتحصيل هذا الاطمينان ببقاء عادته تعالى
في حال دعوى النبوة غير معلوم فلا يحصل العلم بصدق النبي واما الثاني والثالث فلانه لو خلق العلم الضروري
لصدق النبي او [illegible] به في حال دعوى النبوة لما احتاج في اثبات النبوة الى الاستدلال وتسطير الطوامير
المطولة والكتب المبسوطة وقد يجاب عن اصل الدليل بان اظهار المعجزة على يد الكاذب قبيح لكن لا بمعنى
المتنازع فيه اعني استحقاق الذم بل بمعنى مخالفة الغرض وفيه اولا انه لا منافاة بين المعنيين وثانيا انه
ان اريد به غرض لله تعالى [illegible] فهو غير مناسب لمذهب الاشاعرة لانهم يقولون ان افعاله تعالى
لا تعلل بالغرض بل المحققون منهم يقولون ان افعال الله تعالى لا تعلل بالاغراض العائدة الى الغير فان
كان المراد [illegible] لغرض الله العائد الى الغير فهو باطل اتفاقا وان كان المراد انه قبيح من حيث كونه مخالفا
لاغراض العباد والمنافع العائدة اليهم فهو مسلم [illegible] لتسلطه
بذلك عليهم وعلى اموالهم فان لم يكن قبيحا في الواقع واظهر المعجزة على يد الكاذب قبيحا اذ باظهارها المعجزة
يتسلط عليهم وعلى اموالهم كجعلهم رعيته واخذ اموالهم عدوانا وهو في الواقع ليس قبيحا
عندنا كما لا يكون [illegible] ونحن قائلون بان كل افعال الله تعالى معللة بالاغراض ومنافع ومصالح
عائدة الى العباد حتى ما هو من الشرور بحسب الظاهر كالسقام والالام والفقر واستيلاء الاعداء و
نحو ذلك ولكن هذا الجواب مع عدم منافاته لكون القبح بمعنى استحقاق الذم لا يناسب مذهب الاشاعرة
القائلين بان افعاله تعالى لا تعلل بغرض اصلا لا بما يعود الى نفسه ولا بما يعود الى عباده [illegible]
بقصد منه على سبيل الجزاف تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا ومنها انه لو لم يكن الحسن والقبح عقليين
لما قبح الكذب عليه تعالى فيرتفع الوثوق بوعده ووعيده ويلزم اذن فائدة التكليف وارسال الرسل
لان المقصود من ذلك اللطف وتعريض المكلف للثواب وكونه من العقاب وهذا متفرع على حصول
العلم للمكلف وادراكه انه بم يصير مستحقا للثواب وبأي فعل يستحق العقاب ومن البين ان مع جواز
الكذب عليه تعالى لا يحصل له العلم بشيء من ذلك فيكون التكليف شرا وامره ونهيه لغوا لعدم الوثوق بقوله
حينئذ وقد اجيب عن هذا الدليل بمثل ما اجيب عن الدليل السابق وهو ان العقل وان لم يحكم بقبح الكذب الا ان عادة الله
جرت بالصدق وترك الكذب [illegible] الوثوق بالوعد والوعيد وهو مدفوع بما مر من منع حصول العادة او لا ومنع

وجب

وجوب البقاء على العادة ثانيا ومنع حصول العلم بالبقاء ثالثا فانه يمكن على فرض العلم ببقاء العادة حصول الظن
بالصدق ولا يكفي انه لا يوجب الوثوق بالوعد والوعيد واذن فيلغو فائدة التكليف لعدم علم المكلف بترتب
الثواب على طاعته والعقاب على معصيته لاحتمال الكذب ولو ضعيفا وقد يجاب عن اصل الدليل بان اصل الكلام
المتضمن للوعد والايعاد هو الكلام النفسي والكذب فيه قبيح وهو المدار والمناط فيهما وفي التكليف وهذا القدر
كاف في حصول الوثوق وضعفه ظاهر اما اولا فلبطلان الكلام النفسي واما ثانيا فلان تجويز الكذب في الكلام
اللفظي يوجب تجويزه في الكلام النفسي ايضا لكون كل منهما كاشفا عن الاخر واما ثالثا فلان الكلام في الكلام اللفظي
الدال على الوعد والوعيد لا في الكلام النفسي ومنها انهما لو لم يكونا عقليين لم تجب معرفته تعالى والتالي باطل
[illegible] بيان الشرطية ان معرفة ايجاب معرفته تعالى تتوقف على معرفة الواجب تعالى ومن يتوقف على معرفة الايجاب
وذلك دور باطل وتوضيح ذلك ان الاشاعرة لما انكروا الحسن والقبح العقليين قالوا ان حسن المعرفة ووجوبها انما كان بامر الله
وايجابه حيث يقول فاعلم انه لا اله الا الله وحينئذ فنقول ان معرفة ايجابه موقوفة على معرفة الفرد المكلف
بالاضافة فيجيء الدور واما [illegible] والنهي [illegible] ظاهرة وهو [illegible] العقل حاكم بوجوب شكر المنعم لزمنا
معرفته ليتمكن من شكره اذ لا يعقل شكر من لا يعرف ومنها انه لو خير العقلاء بين النطق بكلام صادق
او كاذب متساويين من جميع الوجوه فبالضرورة يختارون الصدق على الكذب [illegible] جهة حسن الصدق و
قبح الكذب بمقتضى حكم العقل والتحري المفروض انما هو مع قطع النظر عن الشرع [illegible] ان اختيار
الصدق [illegible] الاستيناس بالشرع وكذلك [illegible] فرض تساويهما بجميع الوجوه [illegible]
[illegible] الصدق والكذب بحيث لم يكن لاحدهما رجحان على الآخر ومنها الاخبار الدالة على ان العقل حجة بين الله
وعباده وانه الحجة الباطنة وانه ما يثاب ويعاقب به وانه شرع من داخل كما ان الشرع عقل من خارج ومنها
الآيات الدالة على الامر بالمعروف كالعدل والاحسان والنهي عن المنكر كالظلم والاثم والفواحش والآيات الآمرة
بالامر بالتفكر والتدبر والتعقل وغير ذلك ووجه الاستدلال بها ان مفادها ان في الوجود معروف وعدل او حسن [illegible]
يدركها العقل وكذا ما هو ظلم واثم وفاحشة يحكم بها العقل وان [illegible] يكون متعلقا بامور متقررة لدى ذوي
العقول السليمة عند ارباب الفطر ولو كان الامر على ما زعمت الاشاعرة لكان معنى قوله عز وجل قل امر ربي
بالقسط وقوله ان الله لا يامر بالفحشاء وقوله انما حرم ربي الفواحش ان الله امر بما امر به وانه لا يامر بما نهى عنه
وانما حرم ربي ما حرم وهذا [illegible] لا يحمل عليه كلام الله [illegible] المتعال بل الكلام
انما امر بما هو عدل عند العقول والفطر ولا يامر بما هو عند العقول فاحشة وانما حرم ما هو ظلم واثم وفواحش في الواقع ونفس الامر
عندها كالشرك بالله المعقول لدى كل العقول وليس قولهم فيما ذكر الا مثل ان يقولوا ان الشرك
[illegible]

انما كان شركا لنهيه تعالى عنه وهم لا يجترؤن ان يقولوا ان الآية الناهية عن الشرك بهذا فكيف اجترؤا فيما نحن
فيه بما اجترؤا وهو يتعلق امر الله تعالى ونهيه بما هو حسن والقبيح فيما كما اثرنا سابقا فيزداد العدل حسنا
والظلم والاثم والفاحشة قبحا وايضا العقل كان من اعلام نبوته صلى الله عليه وآله انه يامرهم بالمعروف
وينهاهم عن المنكر ولو كان الحال كما زعموا لذهب الاعلام ولكان المعنى انه يامرهم بما امرهم به وينهاهم عما
نهاهم عنه وبشاعته مما لا يليق به نطاق البيان بل المدح والثناء والعلم الدال على نبوته صلى الله عليه وآله
ان يامرهم بما شهد العقول بحسنه وكونه معروفا وينهاهم عما نطق بقبحه وكونه منكرا وكذلك ما كلمه صلى الله عليه وآله
كان مما تشهد العقول والفطر بكونه من الطيبات ومما يؤكد كون العقل حاكما حكاية الاعرابي الذي اسلم من غير
اعجاز وقد قيل له [illegible] وما رايت منه وهو ما امر بشيء فقال العقل ليته نهى عنه ولا نهى
عن شيء فقال العقل ليته امر به ولا احل شيئا فقال العقل ليته حرمه ولا حرم شيئا فقال العقل ليته
اباحه ومثل ذلك في الكتاب العزيز كثير قال الله عز وجل ان الله يامر بالعدل والاحسان وايتاء ذي القربى
وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي واذا لم يمنع العقل من الظلم ولم يقبحه ولم يكن عنده في الواقع ونفس الامر
ما هو ظلم مع الغض عن الشرع ولم يكن بين الظلم وغيره فرق عند العقل فما الظلم الذي تنزه عنه تعالى وتقدس
حتى لكثرت وتظافرت به الآيات كقوله تعالى ولا يظلم ربك احدا وقوله عز من قائل وما ربك بظلام للعبيد
وقوله عظمت رافته ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن فلا يخاف ظلما ولا هضما وقوله جل وعلا وما ظلمهم الله
ولكن كانوا انفسهم يظلمون وقوله جلت حكمته وما كان ربك ليهلك القرى بظلم الى غير ذلك من الآيات
فانه جل جلاله قال بكلامه انه لا يرتكب شيئا مما نهى عنه ومع ذلك فان الاشاعرة خذلهم الله قد جوزوا
عليه تعالى كل شيء الا ما يمتنع عقلا كالجمع بين النقيضين تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا فان
الظلم ظلم في الواقع ونفس الامر يدركه العقول والقبيح مع قطع النظر عن الشرع وتمنعه وهو الذي
حرم على عباده وتنزه عنه سبحانه وتعالى وتقدس فان قيل انه لا مرية في ان هذه الاسماء كالعدل والاحسان
والظلم والعدوان والاثم والفاحشة كانت تقع على معان معلومة [illegible] ما في هذه
الآية الدالة على الامر ببعضها والنهي عن بعضها وليس فيها دلالة على ان العقول تحكم بحسن الاول و
قبح الثاني واين هذا من ذلك قلنا ان الضرورة قاضية بان العدل يقع على معنى يستحسنه جميع العقول و
البواقي تقع كل منها على معنى يستقبحه كل العقول وينهى عنه حتى كان مدلول الالفاظ اعلاما معنوية بازاء
الحسن والطلب والقبيح والحظر بحيث يكون محصل معنى قوله تعالى ان الله يامر بالعدل وينهى عن الفحشاء انه يامر بهذا

الشيء

الشيء الحسن المطلوب وينهى عن هذا الامر القبيح المذموم فالمقصود ان العدل والظلم والفاحشة والمنكر ونحوها
[illegible] والاحسان الى الغير والاساءة به متنازع فيه كما ذهب اليه الاشعري فان قلت ان اردت عدم التسمية عند اهل
العرف وارباب العقول فهو مصادرة لانه رجوع الى دعوى حكم العقل وذلك ممنوع وان اردت دلالة الآيات الشريفة عليه فهو مسلم
الا انه لا ارتباط له بحكم العقل قلت فان الله امر ونهى [illegible] بمثل ما امر لعبيده ايضا بالمعروف ونهى عن المنكر [illegible]
وتنزه نفوسنا عن المعايب [illegible] انما عنده فلما امره ونهيه [illegible] انما هي بمثل ما عندنا ومدركة
بعقولنا والاستدلال يكون بهذا الاعتبار كما لا يخفى على من له انس باساليب الكلام في المحاورات والمخاطبات وعرف مقاصد
الناس من عباراتهم وكلماتهم الا ترى ان [illegible] واذا فعلوا فاحشة الى ان قال
ان الله لا يامر بالفحشاء يحصل القطع [illegible] نظر المتخاطبين قبل صدور [illegible] لانه
انما صار عارا ومعيبا ومحظورا بهذه الآية كما زعم هؤلاء [illegible] من ان حظره وقبحه يمكن ان يكون
مستفادا من الشرائع السابقة [illegible] منها وكان المراد ان الله يامر بالعدل والاحسان وينهى عن الفحشاء
والمنكر بهذا الشرع بمثل ما امر ونهى في الشرائع السابقة وعلم حسنها وقبحها حينئذ فلا يكون خارجا عن الشرع والنقل
فمردود [illegible] انه تعالى يامر بما هو عدل في الواقع ونفس الامر وعقله
او لا [illegible] وينهى عما هو ظلم كذلك من غير اشعار باستفادة ذلك من [illegible]
الوارد الآن [illegible] ادرك العقل كونه عدلا او ظلما بحسب الواقع فان الكلام في مدركات العقل [illegible]
الفاعل المدح والثواب او الذم والعقاب لا مجرد ما سماه الشرع ظلما في هذه الشريعة او شريعة اخرى فان سياق الكلام [illegible]
عن هذا المعنى [illegible] المطيع استحقاق والمسيء استحقاق بحكم العقل [illegible] مع قطع النظر عن جميع
الشرائع ولم يحكم العقول بقبح المساءات وقبح مخالفة الوعود والعهود ولم يكن الافعال معللة بالاغراض كما زعم
هؤلاء فيما ذا يتعلق هذا الانكار الذي ملأ الكتاب ومن تعلق وعلى من توجه كقوله تعالى ام حسب الذين اجترحوا السيئات
ان نجعلهم كالذين آمنوا وعملوا الصالحات وقوله سبحانه افحسبتم انما خلقناكم عبثا وقوله تعالى ايحسب الانسان ان يترك سدى
وقوله جلت قدرته وما خلقنا السماء والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا وقوله عمت رافته افلا تعقلون
افلا تتفكرون في مواضع كثيرة وقوله عظمت رحمته لهم فيها ما يشاؤن كان على ربك وعدا مسؤلا ولم ضرب
كقوله سبحانه مثل الذين ينفقون اموالهم ابتغاء مرضات الله وتثبيتا من انفسهم كمثل جنة بربوة اصابها وابل
فآتت اكلها ضعفين فان لم يصبها وابل فطل والله بما تعملون بصير وقوله عظم لطفه ايود احدكم ان تكون له
جنة من نخيل واعناب تجري من تحتها الانهار له فيها من كل الثمرات واصابه الكبر وله ذرية ضعفاء فاصابها اعصار
فيه نار فاحترقت كذلك يبين الله لكم الآيات لعلكم تتفكرون فانظر بعين الانصاف الى تلك الآيات وتامل فيها

فانی لا اظنک انک تتوهم ان لیس الغرض فی ذلک کله تنبیه العقول علی ما جبلت و فطرت علیه من استحسان الحسن و ... بنفسه بل تعتقد بداهة ان المقصود هو تنبیه العقول علی ما ارتکز فیها من حسن جملة من الافعال و قبح جملة اخری منها بالمعنی المتنازع اعنی استحقاق المدح والثواب او الذم والعقاب حتی ان من لم یتنبه لذلک جعله الله تعالی بمنزلة من لا حس له ... فلیس حکمه حکم من لم یعقل ولذا نظرت بعین الانصاف و تبصرت وجدت کل خطاب ورد فی القرآن المجید و کل الکتاب ورد فیه مبنیا علی ذلک ولو تتبعت ... جمیع ما ورد من الحسن والقبح ... اطلاقات الکتاب الکریم ... محل النزاع و عقلیتهما ... والتعلیلیة علی ذلک الکثار شهودها بالمعنی المتنازع فهو مکابرة محضة ... بارده لا ینبغی ... المدعی ... اخر غیر مستقیم ولا وافیة باثبات المرام احدها انه لولا اختصاص الواجب بما لاجله اتصف بالوجوب کان اتصافه به ترجیحا من غیر مرجح وهو باطل بالضرورة ... ان ارید بما لاجله الصفة بالوجوب الحسن فی نفس الفعل ... منع الترجیح بلا مرجح علی تقدیر عدمه اذ یمکن ان یکون غیرهما کالابتلاء والامتحان وان لم یکن فی الفعل حسن او قبح اصلا وان ارید غیرهما فلا کلام فیه ... توضیح المقام ان اوامر الشرع ونواهیه علی ما هو المختار ... کاوامر الطبیب ونواهیه بان لا یکون طالبا للامتثال ... کاوامر الموالی ونواهیهم للعبید فیکون مطلوبه الامتثال والاطاعة ... لطف للتقرب الی الطاعة والتبعید عن المعصیة واعلام ما هو طاعة وما هو عصیان بالامر والنهی وهذا مما لا ینبغی ان یرتاب فیه وانما الکلام فی ان الافعال فی الواقع ونفس الامر حسن او قبح یکشف عنه الامر والنهی ... کما هو المختار او لا کما هو مذهب جماعة اخری من العدلیة او ان الامر والنهی یوجبانهما فیها کما هو رای طائفة اخری منهم والاشاعرة ینکرون ... ان الحسن هو کون الشیء مامورا به والقبح کونه منهیا عنه ... المدعی اعنی ان یکون لکل فعل حسن او قبح لمنع لزوم کون المرجح فی نفس الفعل بل قد یکون ما لاجله امر بالفعل او نهی عنه هو الابتلاء والامتحان فان ما ینزجر و ینفر عنه النفوس والطباع یامر به الشارع امتحانا وما یمیل و یرغب الیه النفوس والطباع ینهی عنه کذلک ... الامر الامتحانی امر حقیقة کما ان النهی الامتحانی نهی حقیقة والحاصل انا نمنع لزوم کون المرجح للامر والنهی هو الحسن والقبح لم لا یجوز ان یکون رغبة النفوس مرجحا للنهی ونفرتها مرجحا للامر من باب الامتحان والاختبار ثم انهما ان الحسن والقبح لو لم یعلما قبل الشرع لاستحال العلم بهما بالشرع ... بالشرع ... العبادة ... فی ان یکون الحسن والقبح ...

کذلک

... لکنک مضافا الی ان مراد القائلین ... کما عرفت سابقا ... ذلک ... الشرع ...
یراد ان علی تقدیر عدم کونهما عقلیین لا یمکن ... خطاب الشارع ...
او فعلا اخر ... الاحتمالات لا یمکن فهم ... فاذا قال الفعل الفلانی حسن ...
ان الفعل الفلانی ... فیه ...
فلیستعمل ... اثبات المرام ...
کونه ... بالعقل ... الاول ... الضرورة ...
لیس ... المقدمات ... العلم ...
... العکس ...
ظاهر ... الطبع ...
لما کان فعل ... حسنا ... باطل ...
حسنا بعد ... مضافا الی ... الکلام ...
حسنه ... العقلاء ... الحسن والقبح ...
والمحال ... الامم العظیمة ...
... الی ...
الی ... الفعل ...
... الاخبار ...
لا نعلم ... الاعمال ...
... الحسن والقبح ...
لا تتصف ... الحسن والقبح ...
بالوجه والاعتبار ... فعل العبد ممکن و کل
ممکن ... الله تعالی ... مقدور ...
... وهو محال ...
جمیع الممکنات مقدورة ...
بواسطة فان الله ... الانسان فی افعال العباد

الی المحرک الذی هو العبد مثلا ... الفعل الی کل من النفس والاعضاء والقوی والجوارح ...
من جمیع الجهات ... الوجود ... ان جمیع الممکنات ... فی دائرة الوجود ...
یجوز الا بالزام ان المقدور ... افعال العباد صادرة عنهم ومقدورة لهم ...
الوجود ... الثانی انه لو وجد ... قدرة الواجب ...
لوجب ان یتعلق به ارادتان ... فی الخارج ...
معا ... الاول ... الترجیح من غیر مرجح ...
واحد ... الثالث ... تخلف المعلول عن العلة التامة ...
تعالی ... عظمته ...
... ان الفعل ... بقدرة العبد وارادته ... قدرة الله وارادته ...
المفروض ... ان الافعال الصادرة عن العبد ...
الی التوضیح ... فی العبارة او فی التقریر ...
دلیل التمانع ... قدرته عز وجل ...
سکونه فی آن ... اجتماع الضدین ...
السکون فی غیر آن ... المقتضی ...
لزم ان یقعا جمیعا ... الترجیح من غیر مرجح ...
... قدرة العبد ...
بعدم معارضتها ... الرابع دلیل التعجیز
وهو انه لو وقع ... قدرة العبد ...
او جعل الله تعالی ... الاختیار ...
... قطعا ولا کلام ... انما الکلام فی ...
عن فعل ... اعدام ... المعدوم ...
... القدرة ...
... المتناقضین ...
... القدرة ... الواجب ...
انه لا ... قادر علی اعدامه ...

الموجود

الموجود بعینه کالاول مقدور ... فاما هو باعتبار عدم ... لان ... للقدرة ... نقصان
قدرته ... فلیس تقول ... اذا امر الله تعالی عبده بفعل ... ذلک ... مقدور لله تعالی ...
صدوره ... العبد والله تعالی عاجز عنه ... قدرة ... ایجاده ... ان ... الفعل ...
... صدوره ... القدرة ... نقصان فی القدرة ... ان العبد لو کان
... الافعال ... فی الایجاد ... العلم بالموجود ...
... المبدأ الی المنتهی ...
... والهیئات والاوضاع ...
والجواب اما اولا ... العلم بالموجد ... المحقق الطوسی فی ... التجرید ...
لا نسلم ... العلم ...
ثم لما کان القصد ... العلم الاجمالی
بالجملة ... فی ایجاد ... کل جزء ...
الفاعل بعلمه ... السادس ان الفاعل یجب ان یکون ...
لفعله ... الفاعل ...
ومن البین ان العبد ... فاعل للفعل ...
لکون الواجب تعالی فاعلا ... الفعل الحادث ...
هو امر اعتباری ... الموجد ... والهذا قال المحقق ...
فیها والحدوث امر اعتباری ... الامور الاعتباریة ...
اعراض کثیرة ... فی زمان واحد ... فی زمان و فی آن ... ومکان ...
غیر ذلک ... الاعراض ... الفاعل ... السابع
ان العبد لو کان موجدا للفعل ... الجسم ...
فعل ... الامکان ... الجسم ... التالی ...
... البرهان علی عدم جواز ...
الثامن انه لو کان العبد قادرا علی الایجاد ... الامثال ...
لانا قاطعون بانه یتعذر علینا ان نفعل ... فی التحریر ...
والجواب ان ... الافعال ... العدد ...

بل انما هو بسبب تعذر الاحاطة الكلية بما فعل في الزمان الأول فان ما كان لزم الاحاطة الكلية ولا ايس بذلك الا الاحاطة في الزمان الاول حتى
ولا العبد على تحصيلها في بعض الافعال فلذلك لا يمكن له الا مثل الفعل الاول بلا تفاوت اصلا ولهذا قال المحقق المتوطن الوجه وتعذر
المماثلة في بعض الافعال لتعذر الاحاطة التاسع انه لو كان العبد موجدا لافعاله لكان بعض افعاله خيرا من بعض
افعال الله تعالى والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان الايمان على هذا التقدير فعل العبد وخلق المؤذيات فعل الله تعالى
ولا شك ان الايمان خير من المؤذيات والجواب ان الخيرية انما يكون بين المتجوزين نوعا كما يقال ان هذا الخط خير من
ذلك الخط لا ان يقال ان هذا الخط خير من ذلك البناء او يقال ان الفعل العبد الفلاني من العبد الفلاني خير من الفعل الفلاني
من عبد آخر لا ان يقال فعل العبد الفلاني فعله تعالى مضافا الى ما في خلق المؤذيات من مصالح شتى لا يدركها عقولنا القاصرة
وكذا في فعل العبد فكيف يمكن ان يقال والحال هكذا ان فعل العبد خير من فعل الواجب تعالى مع انا لا نعلم شيئا من مصالح هذا ولا ذاك العاشر
ان اجماع الامة قد قام على صحة شكر العبد لله تعالى بل على وجوبه على نعم الايمان فلو كان الايمان بايجاد العبد لم يصح
الشكر لله تعالى عليه اذ لا معنى لشكر العبد لغيره على فعل نفسه والجواب ان الشكر ليس على نفس الايمان بل على اقداره وتمكينه و
توفيقه على تحصيل اسبابه وهذا هو المراد من قول المحقق المتوطن الى جهة الرد الشكر على نعمة الايمان الحادي عشر
ان الله تعالى عالم بالجزئيات ما كان وما يكون الى انقراض العالم وحينئذ فان تعلق علمه بوقوع فعل امتنع عدمه فيكون واجبا وان تعلق
بعدمه امتنع وقوعه فيكون ممتنعا والا انقلب علمه تعالى جهلا وهو محال فلا يبقى مجال لكون العبد مختارا في فعله
فعل وان لم يشأ لم يفعل غاية ما في الباب ان يقال ان الله سبحانه عالم بان العبد يختار ايقاع هذا الفعل فلا يخرج عن كونه قادرا الا
انه غير مجد لان هذا الاختيار صدر منه اضطرارا اذ المفروض تعلق علمه تعالى به فلا يتمكن من تركه وذلك عين الاضطرار والجواب
ان الذي يقتضيه التحقيق ان علم الله تعالى ليس علما زمانيا ماضيا وحاليا واستقباليا كعلمنا بالحوادث المختصة بازمنة معينة فانه واقع في زمان مخصوص
فما حدث منها في ذلك الزمان كان واقعا في الحال وما حدث منها قبله او بعده كان واقعا في الماضي والمستقبل واما علمه تعالى فلا اختصاص له بزمان
اصلا فلا يكون له حال وماض ومستقبل فان هذا صفة عارضة للزمان بالقياس الى ما يختص بجزء منه اذ كل مختار زمان حكمي هذا او الماضي زمان قبل
حكمي هذا والمستقبل زمان هو بعد زمان حكمي هذا فمن كان علمه ازليا محيطا بالزمان غير محتاج في وجوده الى زمان غير متصل المختص بجزء من اجزائه الا بخصوصه
حال والماضي والمستقبل والله سبحانه عالم بجميع الحادثات الواقعة فيها الا من حيث ان بعضها واقع في الآن وبعضها في الماضي وبعضها
في المستقبل بل يعلم علما متعاليا عن الدخول تحت الازمنة ثابتا ابد الدهر وتوضيحه ان العالم المكاني لما كان نسبة جميع الامكنة الى
اذ جميع الامكنة بالنسبة اليه حاضر اللاحدوث كالنقطة فليس فيها بالقياس اليه قريب وبعيد ومتوسط فكذلك العالم الذي وجل شأنه عن صفات الحقيقية زمانية
لم يتصف الزمان ماضيا وحاليا ومستقبلا والاستقبال والخصوص بل كان اليه جميع الازمنة في الاستواء اذ جميع الازمنة بالنسبة اليه حاضرة القدرة كالان
فالموجودات من الازل الى الابد معلومة له كل في وقته وليس في علمه كان ويكون وسيكون بل هي حاضرة عنده في اوقاتها فهو عالم بخصوصيات الجزئيات واحكامها
لكن لا من حيث دخول الزمان فيها بحسب اوصافها الثلاثة اذ لا تحقق لها بالنسبة اليه وهذا هو العلم الكوني بالجزئيات على وجه كلي لا يتغير اصلا كالعلم بالكليات اذا عرفت هذا

فاعلم

فاعلم ان العلم لا يكون علة للمعلوم ومؤثرا في وجوده ومعنى الوجوب فانه تعالى يعلم ان العبد الفلاني يختار الفعل الفلاني او تركه وعلمه تعالى بذلك
لا يكون علة للفعل او الترك بل يكون تابعا لا متبوعا فالعلم الازلي لا يكون مؤثرا لا في الفعل ولا في الترك فمن هو في بطن امه عالم انه
اما سعيد او شقي ولا يكون علمه هذا سببا للسعادة والشقاوة وظاهر الآية الكريمة على ان كل ما يراد لي شيء ورد انه والله لم يكن منه سبق
تعفف بداهة عقل بان العلم الازلي لا يكون علة للوجود والعدم ثم فرق بين العلم الاجمالي والتفصيلي والاول علم الله تعالى بذاته وعلم
الممكن والمراد بالعلم الاجمالي هو ادراك الشيء بهيئة التفصيل المنفصل كالعلم بان فلانا اما موجود واما معدوم غدا او الفعل الفلاني
الماني يصدر عن الفلان في المستقبل من التزام واما ان لا يصدر وهذه قضية صادقة لا يترتب عليها علم كل احد في كل وقت من الوقائع
غير اختصاص بالارادة دون اخرى والواجب تعالى كما هو عالم بالجزئيات بالعلم التفصيلي كما عرفت فهو عالم بها بالعلم الاجمالي المذكور
لعدم المنافاة بينهما وصدق القضية المفروضة الضرورية فاعتبر ان شيئا من العلمين لا يكون علة الترك او الاثر فمن عرف ان العلم
الاجمالي في السر لا يصلح للعلية فان علم قطعا بان الشيء الفلاني اما ان يخرج من كتم العدم الى دار الوجود في المستقبل واما
ان لا يخرج لا يكون علة المعلوم في الامر المردد بين الامرين لعدم اعتداده بالاخر بعينه ولا يصلح لوجود الشيء لم يختص بالوجود
بل الموجود في الخارج هو خصوص احدهما بناء على تخصيصها فلا يلزم عدم علة العلم الاجمالي واذن فلا يلزم من الالتزام عدم
العلم التفصيلي ايضا لعدم الفرق بينهما من حيث التأثير ان العلم الاجمالي لا يفيد جهلا ولا تخصيصا للواجب تعالى علما
شيئا غير معقول ضرورة انه علم مطابق للواقع وقسيم الجهل كما تقرر في البداهة وعلى تقدير تسليم كون العلم علة فيما يتلوه حقيقة
فنقول ان لازم فيه كون فعل العبد ممكنا بالذات ولا منافاة بين الممكن بالذات والواجب بالغير وحينئذ يكون ممكنا بالذات لا
يخرج عن كونه مقدورا ولهذا قال المحقق الطوسي رحمه الله في التجريد ويمكن اجتماع الوجوب والامكان باعتبارين فان قلت انهم
لم يلتفتوا في دليلهم المقدر التام الى العلم الذي يتبع ذلك بل يقولون ان معلوم الواجب تعالى يكون واجب الوجود وكلما هو
واجب الوجود لا يكون مقدورا قلت لا لانه لو كان واجبا لما احتاج الى مؤثر لا في وجوده ولا في بقائه ضرورة ان الاثر من
الواجب محتاج الى المؤثر وعدم الاحتياج ضروري البطلان وثانيا ما عرفت من ان الوجوب بالغير لا ينافي الامكان بالذات
وايضا نقول ان حاصل الدليل انه لو تم الاضطرار بهذا الدليل لجرى في الواجب تعالى ايضا لتعلق علمه الازلي بما يفعله وبتركه
فيكون ذلك نقضا عليهم وهو جوابهم فهو جوابنا الثاني عشر ان كل فعل اختياري مفتقر الى الارادة وارادة العبد
محدثة تحتاج الى ارادة اخرى وهي ايضا من العبد محدثة فيجب ان تنتهي الى ارادة يخلقها الله تعالى فيرتفع الدور والتسلسل في الارادة
المفروض صدورها عنه والجواب انه لا نسلم ان كل فعل اختياري مسبوق بالارادة الا الارادة فانها مع انها حادثة غير مسبوقة
بارادة اخرى بل هي تنبعث من الفاعل بلا اختيار منه بسبب الدواعي والبواعث المشوقة الى الفعل بعد الاحاطة بها فان
تلك البواعث والدواعي توجب انبعاث الشوق للفاعل وميله الى الفعل حتى يزداد شوقه وميله شيئا فشيئا الى ان يبلغ حد الجزم
ويبلغ ميله وارادته الى حد العزم الموجب للاجماع وحينئذ يفعل الفعل اذ بلوغ حد الوجوب لا ينافي الوجوب لا ينافي الاختيار لان الوجوب

بالاختيار والوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار بل يؤكده والى هذا نظر قول المحقق الطوسي رحمه الله في التجريد والوجوب للدواعي لا ينافي القدرة
والحاصل ان الارادة وان كانت فعلا اختياريا لا تحتاج الى الارادة اخرى ليرد ويلزم التسلسل اذ الفاعل المختار هو الذي
يكون فعله بالارادة لا ان يكون ارادته بالارادة فانها تصدر عن الفاعل باختياره باعتبار الدواعي والبواعث فمن نظر الوجود
فكما ان كل شيء يوجد بالوجود والوجود بوجود نفسه فكذا كل فعل يحصل بالارادة والارادة تحصل بنفسها مع ان هذا الدليل
لو تم لجرى في الواجب تعالى ايضا فيلزم ان يكون مضطرا تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ثم يمكن ان يقال ان الواجب تعالى لعدم وجوبه
كون ارادته قديمة غير مفتقرة الى ارادة اخرى كما هو الحال في العبد الا ان ذلك لا يدفع الاضطرار لانه مع ذلك الارادة القديمة
يصير الفعل واجبا غير ممكن الترك غاية الامر انه تعالى يكون مستقلا في فعله لعدم افتقاره الى الارادة غير ارادته ولكن مع
ذلك يكون موجبا مضطرا لا مختارا والعبد لو تم الدليل كما يكون مضطرا في الفعل يكون غير مستقل فيه ايضا لاحتياجه
على ما ذكر الى ارادة يخلقها فيه الواجب تعالى شأنه فحاصل الفرق ان الواجب تعالى يكون مستقلا في فعله والعبد غير مستقل
واما الاضطرار فهو مشترك بينهما تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا الثالث عشر ان العبد اذا كان موجدا لفعله بقدرته و
لكن من فعله وتركه اذ القادر هو ما يصح منه الفعل والترك وحينئذ يتوقف ترجيح فعله على تركه على مرجح اما على مذهب المعتزلة القائلين
بوجوب المرجح في الفعل الاختياري فظاهر واما على مذهب غيرهم فلانه لا بد من الارادة الحادثة التي هي المرجح وذلك المرجح
لا يكون صادرا عنه اختيارا والا لزم التسلسل لانا ننقل الكلام الى صدور ذلك المرجح منه ويكون الفعل عند ذلك
المرجح واجب الصدور عنه بحيث يمتنع تخلفه لانه اذا لم يجب الفعل حينئذ جاز ان يوجد معه الفعل تارة ويعدم اخرى فتخصيص
احد الوقتين بالوجود يحتاج الى مرجح آخر ولا يتسلسل بل ينتهي الى مرجح يجب معه صدور الفعل عنه واذا كان الفعل مع المرجح
الذي لا يكون صادرا عنه اختيارا واجب الصدور عنه فيكون ذلك الفعل اضطراريا لا اختياريا وحينئذ عمنا المرجح بحيث
دخل فيه الارادة التي بها يرجح الفاعل المختار احد المتساويين سقط الجواب بان ترجيح المختار احد المتساويين جائز كما
في طريقي الهارب وقدحي العطشان لان الارادة صفة شأنها الترجيح والتخصيص من غير احتياج الى مرجح آخر وانما لم يكن الترجيح
بلا مرجح ووجه السقوط انه مع حصول تلك الارادة يجب الفعل او يرجح من الفاعل ان وجب الفعل ثبت الاضطرار والا لزم
جواز ان يوجد معها تارة اخرى فلا يحتاج الى جعل هذا الزام على المعتزلة القائلين بوجوب المرجح في الفعل الاختياري لا
القائلين بانه يجوز للقادر ترجيح احد المتساويين كالهارب والعطشان والجواب بمنع حاصل الدليل اولا وبالنقض بالواجب
تعالى شأنه ثانيا لو تم هذا الدليل لدل على ان الواجب تعالى ايضا لا يكون في فعله مختارا فان ما ذكر جار في حقه تعالى ايضا بان يقال انه
ان وجد المرجح الذي وجب الفعل يكون مضطرا وان امكن وجب الامر الى ان ينتهي الى مرجح موجب فيكون مضطرا واجاب الامام عن
النقض بان ارادة العبد محدثة فافتقرت الى ان تنتهي الى ارادة يخلقها الله تعالى فيه بلا ارادة واختيار منه دفعا للتسلسل
في الارادات التي يفرض صدورها عنه وارادة الله تعالى قديمة فلا يفتقر الى ارادة اخرى ورد المحقق الطوسي رحمه الله هذا
الجواب بانه لا يدفع التعليم المذكور اذ يقال ان لم يمكن الترك مع الارادة القديمة كان موجبا لا قادرا مختارا وان امكن فان لم يتوقف

فلو

فلو لا مرجح استغنى الجائز عن المرجح وان توقف على مرجح كان الفعل معه واجبا فيكون اضطراريا والفرق الذي ذكره غير مفيد في دفع
الاشكال في الدليل دليل على بطلان الدليل وانما يندفع النقض اذا بين عدم جريان الدليل في صورة التخلف وتنقيح هذا الكلام
في هذا الرد فالحاصل ان ما ذكره الامام من الفرق بين ارادة العبد وارادة الله تعالى في تخصيص المرجح في قولنا ترجيح فعله محتاج
الى مرجح بالمرجح الحادث فيصير الاستدلال هكذا ان تمكن العبد من الفعل والترك فلو توقف الترجيح على مرجح وجب ان لا يكون
ذلك المرجح منه والا لكان حادثا محتاجا الى مرجح آخر ولا يتسلسل بل ينتهي الى مرجح منه لا يكون من العبد ويجب الفعل معه فلا
العبد مستقلا فيه واما فعل الباري تعالى فهو محتاج الى مرجح قديم متعلق في الازل بالفعل الحادث في وقت معين وذلك المرجح
القديم لا يحتاج الى مرجح آخر فيكون تعالى مستقلا في الفعل دون العبد وحينئذ لا يجري النقض ويتم الجواب والتحقيق لما قال صاحب
المواقف من ان كون الواجب مستقلا في فعله والعبد غير مستقل فيه واما الاضطرار فهو مشترك بينهما والنقض بالاضطرار
هو محط النظر دون الاستقلال وعدمه فان ذلك لا يهمنا وليس موردا للكلام والاشتراك في الاضطرار يلزمهما على تقدير
تمامية الدليل ظاهر للاختصاص على ان الفعل مع المرجح سواء كان صادرا عن الفاعل كما في الواجب او عن غيره كما في العبد
على زعم المستدل يجب وجوبا والترك مع عدمه على التقدير ممتنعا وقد نظر ذلك في الجواب عن الدليل المتلو بهذا الدليل
والجواب ثانيا بالحل وهو ان القادر هو الذي يتمكن من كل من الفعل والترك قبل تحقق الداعي الى احدهما وقبل الارادة الحادثة
وتعلقها باحدهما واما بعد وجود اسباب احدهما وتعلق الارادة به فيصير واجبا بشرطه لعدم جواز تخلف المسبب عن السبب الا ان هذا
الوجوب لا ينافي القدرة والاختيار وقد قضت الضرورة بان الارادة الصادرة عن العبد تكون اختيارية بحيث ان شاء فعلها
واذا لم يشأ لم يفعلها وان كان بعد حصول الكل يقع الجزم على الفعل او الترك وجب احدهما قطعا فان الشيء ما لم يجب لم يوجد و
هذا الوجوب حينئذ ناشئ من الفاعل نفسه واجبا تعالى شأنه كان او ممكنا مؤكد للقدرة والاختيار وليس منافيا لهما كما لا يخفى
الرابع عشر ان فعل العبد ممكن وكل ممكن حادث محتاج الى علة تامة سواء كان علة احتياجه الحدوث ام الامكان فننقل الكلام الى
العلة فان كانت ممكنة يحتاج الى علة اخرى وهكذا فاما ان ترجع الى الاولى او يذهب الى غير النهاية فيتسلسل وهما باطلان فيجب ان
ينتهي الى واجب الوجود لامتناع كون مرتبة الاولية الواجب او صنعا من صنعه او رجحان بان حد الوجوب فيه لا يمكن التخلف عنه اذ
لزوم استناد الممكن الى الواجب محال والاكان خلف وبطلان الاستناد لا يلزم من الوجوب ان الممكن هو الذي لا يأبى عن الوجوب والعدم
واذن فيجب حصول المرجح لا كيفية سواء كان المرجح هو الدواعي او غيره وحصول المرجح وسائر ما يتوقف عليه من الدواعي والبواعث لا يلزم
الفاعل على فعله وتركه على سبيل البت والجزم وحينئذ يصير واجبا لا يتمكن من التخلف عنه الا ان هذا الوجوب لا يسلب القدرة والاختيار
لانه ناشئ من الفاعل نفسه فلا يخرج عن كونه اختياريا لما مر غير مرة ان الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار ضرورة ان الارادة والميل انما
هو من الفاعل لا من الغير كما يقضي به ضرورة الوجدان وبعد البلوغ الى حد الاجماع يجب الفعل عن الفاعل على فعله التبة لا انه لا
يمكن منه الترك اصلا ومن الواضح ان هذا الوجوب لا يوجب نفي الاقتدار والاختيار بل انما علم الى حين الصدور قادر بحيث ان شاء
فعل وان لم يشأ لم يفعل وان شاء ترك وان لم يشأ لم يترك وان عنيتم انه يجب ان ينتهي الى الواجب بحيث يسلب عنه الاختيار

والقدرة بالمرة فهو بعينه تقرير القسم الثاني من البطلان الخامس عشر ان العبد لو كان قادرا على الفعل بالاختيار لكان اما قادرا حال وجود
الفعل او قبله لا سبيل الى الاول لاستحالة تحصيل الحاصل اذ الحاصل لا يؤثر فيه القدرة اذ المفروض انه قد حصل ولا سبيل الى الثاني
لان القدرة المتقدمة ان كان لها اثر في الفعل حال تقدمها كان تاثير القدرة في المقدور حاصلا في الزمان الاول ووجود الفعل في حال [illegible]
فتاثير القدرة في المقدور مغاير لوجود المقدور ثم ننقل الكلام الى ذلك التاثير المغاير ونقول ان المؤثر الذي هو القدرة اما ان يؤثر
في ذلك التاثير المغاير حال وجود ذلك التاثير المغاير او قبله فان كان الاول لزم تحصيل الحاصل وهو محال وان كان الثاني لزم
ان يكون تاثير القدرة في ذلك التاثير المغاير الذي هو المقدور حاصلا في الزمان الاول ووجود ذلك التاثير المغاير حاصل
في الزمان الثاني فيحصل ثمة تاثير اخر مغاير لوجود المقدور الذي هو التاثير المغاير الاول ثم ننقل الكلام في ذلك التاثير المغاير
الثاني ونقول ان المؤثر الذي هو القدرة اما ان يؤثر في ذلك التاثير المغاير الثاني حال وجوده او قبله لا سبيل الى الاول للزوم
تحصيل الحاصل ولا الى الثاني للزوم ان يكون تاثير القدرة في ذلك التاثير المغاير الثاني حاصلا في الزمان الاول ووجود ذلك
التاثير المغاير الثاني غير حاصل في الزمان الاول فيحصل هناك تاثير مغاير ثالث لوجود المقدور الذي هو التاثير المغاير الثاني
وهكذا ننقل الكلام الى ذلك التاثير المغاير الثالث فيلزم حينئذ تسلسل التاثيرات المغايرة لوجود المقدور الى
غير النهاية واما اذا لم يكن للقدرة المتقدمة اثر في الزمان المتقدم [illegible] في الزمان المقارن للزوم تحصيل
الحاصل فيلزم ان لا يكون لها اثر اصلا واذا لم يكن للقدرة اثر اصلا فلا يكون العبد قادرا اصلا والجواب اما اولا فبالنقض
بالواجب تعالى مع كونه قادرا بالوفاق [illegible] واما ثانيا فبالحل وهو ان الفاعل
قادر قبل الفعل ان يفعل في زمان يليه والحاصل منه في ذلك الوقت هو التاثير وهو مقدم على الفعل وخروج الفعل ووجود
الفعل بعده وهو ظاهر فان قلت ان كلا من القدرة والاختيار والارادة والفعل مخلوق لله تعالى وان الله تعالى خالق كل شيء فيكون كل
منها مخلوقا لله تعالى وذلك يوجب كون العبد مضطرا قلت ان القدرة [illegible] نسبتها الى الفعل والترك على السواء وحقيقة الاختيار ان
الفاعل ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل [illegible] الفعل مع امكان الترك او طلب الترك مع امكان الفعل والفعل
عبارة عن امر صادر عن الفاعل مع كونه متمكنا من الترك [illegible] ان كون هذه الامور بتلك المعاني مخلوقة لله عز وجل لا يوجب
كون العبد مضطرا في الفعل لان ذلك عين الاختيار وانما تاثير القدرة [illegible] نسبتها الى الفعل والترك على السواء والمشية
[illegible] الميل الى الفعل والشوق اليه فان صدور الفعل [illegible] مستقلا للعبد في كل منها ولا ينافي ذلك قوله عز وجل
وما تشاؤن الا ان يشاء الله [illegible] الوجوب [illegible] انما الكلام في انهم [illegible] الموجب [illegible]
[illegible] في جميع الاحوال مع انهم قادرون على [illegible] وان وجب عليهم الفعل بعد حصول اسبابه
واللزوم على بيان ذلك ان وجوب الفعل [illegible] الفعل بحيث يقطع بصدوره عن الفاعل بعلم [illegible]
قرينة او قضاء عادة وهو قادر على الترك [illegible] المراد بوجوب الفعل عند وجود المرجح [illegible] قدرة العبد
لانه ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل [illegible] كون الفعل بحيث لا يستطيع الفاعل تركه [illegible] وجود المرجح [illegible]

(في معنى وجوب الفعل)

بالمرة بحيث لا يحتاج الى مرجح اخر [illegible] الوجوب [illegible] ولذلك [illegible] في الشاهد وهو انا اذا [illegible] للقدرة
ولنفرض ان لعمرو [illegible] وطالب بكر من امانته [illegible] وقد عرض متاعه للبيع ويعطي خالد [illegible] من الثمن
فانا نقطع بان زيدا يعطي عمروا ويرد امانة بكر ويبيع متاعه من خالد بحيث لا نشك في شيء من ذلك ولا في ان زيدا وجب
عليه هذه الافعال الان وذلك لا يسلب القدرة عن زيد بل هو مع اجتماع هذه الامور قادر على ترك كل واحد من الافعال المذكورة
منها وكذلك سائر افعال الناس في معاشراتهم ومعاملاتهم ومحاوراتهم وحركاتهم وسكناتهم كما نقطع ان من ورد عليه حبيبه الذي غاب
عنه زمانا طويلا انه يكرمه ويقربه ويجلسه [illegible] وكذلك سائر اعمالهم فانا نعلم علما قطعيا [illegible] بصدور الفعل
عنهم عند حصول جميع شرائطه واسبابه وانتفاء جميع موانعه لكن على سبيل الاختيار [illegible] فعلوا وان لم يشاؤوا لم يفعلوا
لا على سبيل الاضطرار بحيث يسلب عنهم الاختيار ومثل ذلك نقطع بصدور الفعل عند تهيئة اسبابه ورفع موانعه [illegible]
[illegible] وكذلك الكلام في الترك كما نقطع بان زيدا لا يفعل [illegible]
[illegible] خلاف [illegible] على وجه الاختيار بحيث ان شاء فعل لا على سبيل الاضطرار وسلب الاختيار فهذا الفعل
او الترك المقطوع به واجب ولازم بالمعنى المذكور الذي محصله عدم سلب القدرة والاختيار عن الفاعل بل هو باق على الاتصاف
بالقدرة والاختيار [illegible] الفعل بحيث لو شاء فعل ولو لم يشأ لم يفعل وهذا الفعل [illegible] بالحسن او القبح نعم اذا
بلغ الوجوب حدا لا يستطيع الفاعل ان يتركه او يفعله اصلا ويكون مضطرا الى خصوص الفعل او خصوص الترك ليس الا فهو
لا يوصف بالحسن والقبح فان اريد من الاضطرار المعنى الاول من الوجوب فحصوله في الفاعل مسلم الا انه لا يخرجه عن المختارية
والقادرية كما عرفت وفعله يتصف بالحسن او القبح وان اريد منه المعنى الاخير فحصوله للفاعل ممنوع [illegible]
اذ البداهة [illegible] بان الفاعل لا يكون مضطرا في فعله بالمعنى الاخير بحيث يسلب عنه الاختيار بالمرة فان العقل يقطع و
الوجدان يحكم والعادة جارية بان القادر المختار يفعل الفعل عند وجود المرجح ولا يفعل عند عدمه على سبيل اللزوم في كلا الحالين
ولكن بحيث اذا شاء في الاول ان يترك تركه وفي الثاني ان يفعل فعل لا ان وجود المرجح يكون سالبا للقدرة على الترك وعدمه سالبا
للقدرة على الفعل الا ترى انه اذا كان بين يديك [illegible] ولم يكن [illegible]
اليها واخذها [illegible] وكذلك الترك عند وجود مرجح للفعل [illegible] انك اذا كنت مشرفا على الهلاك وعندك
دواء ينجيك [illegible] على طريق اليقين [illegible] ذلك مرجح التناول [illegible] قادر على [illegible] المرجح
ولذلك كان قولهم الوجوب يسلب القدرة والاختيار عن الفاعل لا فرق فيه بين ان يكون [illegible] فعل الفاعل او فعل غيره [illegible]
[illegible] ان الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار بل يؤكده وانما يلزم الجبر لو كان الوجوب لا عن قدرة واختيار واما الذي يسبق الاختيار
فلا يوجب سلب الاختيار فان اريد به ما ذكرنا من وجوب صدور الفعل عن الفاعل فمسلم بالوفاق وان اريد به الاضطرار المنافي للاختيار حين
صدور الفعل فهو ممنوع [illegible] انتفاء القدرة والاختيار عن الفاعل قبل الفعل ولو بعد الارادة التي هي الجزء الاخير
من العلة التامة كما نصوا عليه كان [illegible] فعله بدون اختيار [illegible] اللهم الا ان يقال ان [illegible] صدور الفعل حين الوجوب
لما كان ناشئا عن اختيار الفاعل يتصف فعله بهذا الاعتبار بالحسن والقبح ويترتب عليه الثواب والعقاب [illegible] تكليفه
حينئذ لا يكون [illegible] كتكليف الملقى [illegible] بالرجوع في وسط الهبوط [illegible] الفاعل [illegible]

(في معنى وجوب الفعل [illegible] الاسباب [illegible])

امر متداول بين المتكلمين وهو ان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار [illegible] على اطلاقهما بل تجريان في خصوص ما اذا كان
رفع الوجوب والامتناع مقدورا للفاعل واما اذا لم يكن مقدورا له فلا وجه لتعلق التكليف به لكونه سفاهة ولذلك كان [illegible]
في الوجوب والامتناع نعم لما كان الوجوب والامتناع حاصلين من اختياره في الابتداء استحق المدح والثواب او الذم والعقاب
في بدو الامر منتهيا على اختياره فلذلك يؤثر ذلك في حال صدور الفعل على سبيل الاضطرار ويترتب عليه المدح والذم والثواب
والعقاب [illegible] ويتصف بالحسن والقبح بهذا الاعتبار واما تعلق التكليف في حال الاضطرار فلا يصح لما عرفت من كونه سفاهة
بل امر العقل لا يصلح ان يصدر عن العاقل فكيف من الحكيم على الاطلاق ولهذا نظائر في الشريعة المطهرة [illegible]
[illegible] لمن دخل المكان المغصوب فهو في حال خروجه [illegible] وذلك [illegible] الاثم السابق [illegible]
الحال فيلزم [illegible] الذم والعقاب [illegible]
الفعل [illegible] المرجح [illegible] والبواعث والدواعي [illegible] الارادة [illegible] والعزم على الفعل [illegible]
عليه وهو مضطر في الاتيان به بحيث لا يتمكن من تركه الا ان الوجوب والاضطرار [illegible]
تعالى [illegible] الاضطرار [illegible] لا ينافي الاختيار [illegible] عدم توقف ارادة العبد على [illegible]
توقف المرجح على مرجح اخر وان الفعل [illegible]
والوجدان على [illegible] الصدور [illegible] بقاء اختياره بحيث لو شاء ان يترك تركه [illegible] وجود المرجح لا يسلب
القدرة والاختيار والمحجوب حمله على الاضطرار المنافي لهما بحيث لا يتمكن من الترك اصلا [illegible] الوجوب الاختياري لا ينافي
[illegible] عدم [illegible] الفاعل في فعله مضطرا [illegible]
لان الفعل يتصف بالحسن والقبح ويستحق فاعله المدح والثواب او الذم والعقاب بتاثير القدرة السابقة [illegible]
صح تعلق التكليف بالفاعل [illegible]
[illegible] الاشاعرة [illegible]
[illegible] في كون العباد مجبورين في الافعال [illegible]
متعلقة ببعض دون بعض مثل الوارد بلفظ الخلق [illegible] او بلفظ الجعل او الفعل [illegible]
الخلق لكل شيء [illegible] الله خالق كل شيء [illegible] الواحد القهار وقوله تعالى انا خلقنا كل
[illegible] قوله سبحانه [illegible] نحو قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون [illegible]
ومن هذا القبيل قوله عز وجل واسروا قولكم او اجهروا به انه عليم بذات الصدور الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير [illegible]
على علمه بما في القلوب من الدواعي والعقائد والخواطر لكونه خالقا لها [illegible] اللازم [illegible] العلم [illegible] الخلق
الكلام [illegible] واضح لا ينبغي ان يشك فيه [illegible] على عدم كون [illegible] خالقا لافعال العباد
[illegible] ربنا واجعلنا مسلمين لك [illegible]
لما يريد يفعل ما يشاء [illegible] الايمان وسائر الطاعات اتفاقا [illegible] الكلام على انه تعالى يفعل ما يريد

(في معنى قولهم الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار [illegible])

من فعله عدوان من الظاهر وبغير ما ذكر قوله عز وجل قل كل من عند الله [illegible] كتب في قلوبهم الايمان انه هو اضحك وابكى وقوله عز
ولله على الناس حج البيت [illegible] الاختصاص المستفاد من اللام الكائن من كون الحج من فعله عز وجل وقوله تعالى هو الذي يسيركم في البر والبحر
ما يمسكهن الا الله ومنها ما تواتر معنى من الاحاديث الدالة على ان كل كائن بتقدير الله تعالى ومشيته [illegible] ان بداهة
العقل قاضية بان العبد فاعل مختار يصدر عنه الفعل بقدرته واختياره فكل ما ذكر من الادلة السمعية [illegible] متأول [illegible]
[illegible] ولا شك ان الله تعالى [illegible] هذا السبب [illegible] افعال العباد الى الله تعالى [illegible]
[illegible] كما يستفاد من بعض الايات [illegible] في فصيح الكلام [illegible] الاقدار والتمكين وتيسير
الاسباب لما كان من الله تعالى [illegible] هو الفاعل لا غير ومع ذلك فجميع ما ذكر [illegible] اذ النصوص الدالة على ان افعال العباد صادرة عنهم
[illegible] كثيرة [illegible] قوله عز وجل من عمل صالحا فلنفسه ومن اساء فعليها [illegible] الذين امنوا وعملوا الصالحات [illegible] من عمل سيئة فلا يجزى الا مثلها
[illegible] لبئس ما كانوا يصنعون [illegible] بما يصنعون ووفيت كل نفس ما كسبت كل امرئ بما كسب رهين اليوم
تجزى كل نفس بما كسبت [illegible] يجعلون اصابعهم في اذانهم من الصواعق وجعلوا لله شركاء والخلق مثل قوله عز وجل
تبارك الله احسن الخالقين واذ تخلق من الطين كهيئة الطير [illegible]
[illegible] او الابتداع مثل قوله تعالى ورهبانية ابتدعوها ومنها الايات الدالة على توبيخ الكفار والعصاة وانه لا مانع من الايمان و
الاطاعة كقوله تعالى وما منع الناس ان يؤمنوا [illegible] كيف تكفرون بالله وما منعك ان تسجد وما لهم لا يؤمنون وما لهم عن التذكرة
معرضين لم تلبسون الحق بالباطل لم تصدون عن سبيل الله وامثال ذلك كثير في القران ومنها الايات الدالة على [illegible]
فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر اعملوا ما شئتم لمن شاء منكم ان يتقدم او يتاخر ومن شاء ذكره ومن شاء اتخذ الى ربه سبيلا ومنها الايات
الواردة في الامر والنهي والمدح والذم والوعد والوعيد وقصص الماضين للانذار والاعتبار ومنها الايات الدالة على اسناد
الافعال الى العباد [illegible] الفعل الى فاعله وهي اكثر من ان تحصى [illegible] الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلوة الى غير ذلك من
[illegible] من الجنة والناس والنصوص اذا تعارضت لم تقبل شهادتها ووجب الرجوع الى غيرها من
الشواهد العقلية والترجيح [illegible] انه لولا استقلال العبد لبطل المدح والذم
والامر والنهي والثواب والعقاب والوعد والوعيد وارسال الرسل وانزال الكتب والفرق بين الكفر والايمان والاساءة والاحسان
وفعل الخير والشر [illegible] التشبيه والهذيان وكذا ما يقع من اعضاء العبد على وفق ارادته وارادة غيره [illegible]
بالوجدان لان الكل بخلق الله [illegible] المناقض لقدرة العبد واختياره [illegible]
بجعل فعله منتظما لقدرته وارادته [illegible] وان كان مخلوقا لله عز وجل [illegible] العبد مضافا الى ان المدح
والذم قد يكونان باعتبار المحل دون الفاعل [illegible] بحسن الصورة وفتح المنظر وسائر الغرائز [illegible]
فيما هو خلق الله [illegible] خلق الاحراق عقيب مس النار [illegible]
بوجه اخر [illegible] على سبيل الاجمال [illegible] والوجدان [illegible]
على ان فعل العبد انما هو بقدرته واختياره منها انه لا مرية في ان بعض افعال العباد من القبائح كالظلم والطغيان والكفر والعدوان
ونسبة القبيح الى الله عز وجل قبيح [illegible] منها ان فعل العبد [illegible] تابع لقصده وارادته وجودا وعدما

ولما كان ذلك لا يكفي [illegible] في الغير قطعا وما يتوهم من ان القصد والارادة والعزم لا توجب وجوب الفعل [illegible] ولا [illegible] الافعال
ربما يكون بالقصد الفوري والارادة [illegible] ان [illegible] ارادة العبد تابعا للارادة [illegible] لها [illegible] الفساد كما [illegible] فصلنا [illegible] منها
انه لو كان الله تعالى [illegible] الافعال [illegible] لصح اتصافه بها اذا [illegible] الكافر [illegible] على الكفر [illegible] جواز اطلاق الكافر والظالم
والعاصي والكل [illegible] والقائم والقاعد وامثال ذلك عليه تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا [illegible] بان هذا [illegible] انما يطلق
على من قام به الفعل [illegible] اوجده [illegible] لعدم [illegible] المبدأ في صدق المشتق وكيف كان فبعد التحقيق النظر في
[illegible] بان [illegible] قادر [illegible] فلا جبر [illegible] لا تفويض بل امر بين الامرين وهذه المسئلة من اهم
مسائل الكلام ومطارح انظار العلماء الكرام [illegible] الكلام على وجه [illegible] المرام فنقول [illegible]
ان [illegible] لا اختيار لهم [illegible] على [illegible] جميع الافعال [illegible]
[illegible] العلماء [illegible] بالقدرية [illegible] الاختيار [illegible] مجوس هذه الامة [illegible] القدرية [illegible]
الآخر [illegible] المجوس القائلين بان [illegible] فاعل الخير يزدان وفاعل الشر اهرمن [illegible]
بان العبد مجبور في فعله [illegible] كالمجوس [illegible] الاول [illegible] اطلاق القدرية عليهم والقائلون بان العبد فاعل في فعله [illegible]
اليه الاختيار [illegible] المجوسية [illegible] الثاني [illegible] اطلاق القدرية عليهم وكيف كان فالمقال في المقام [illegible]
[illegible] الوجه [illegible]
[illegible] علم الله تعالى [illegible] قضائه وقدره لا يوجب [illegible] الجبر والحتم والاضطرار ولا ينافي [illegible] القدرة
والاختيار [illegible] جميع اسباب الفعل وشروطه لا يوجب سلب القدرة والاختيار [illegible] ان يكون للعبد قوة [illegible]
صالحة للفعل والترك [illegible] القدرة [illegible] للنفع والضرر والآخر والشر في جانبي [illegible]
ارادة [illegible] القوة المسماة بالقدرة بحيث [illegible] ارادة الفعل او الترك بحسب [illegible]
الادراك [illegible] القوة ففعلت او تركت وذلك الامر لا ينافي علم الله تعالى بما يقع او لا يقع [illegible]
وجب [illegible] تصور نفع وانبعاث ارادة عازمة فلا ريب [illegible] ذلك وجب [illegible] لا ينافي امكانه [illegible] موضوعهما
متغاير اذ موضوع الامكان هو القدرة [illegible] الطرفين [illegible] القوة الفاعلة المحركة للاعضاء وموضوع الوجوب نفس الفعل
فعلمه تعالى لم يوجب [illegible] للمعلوم [illegible] متعلقا بما يحصل من المعلوم [illegible] حصل وكيف حصل و
كذا حصول جميع الاسباب [illegible] وجب الوجوب الآتي لا يوجب الاضطرار اذ هذا الوجوب كما عرفت [illegible] الاختيار بحيث ان
الفاعل [illegible] الفعل [illegible] صدور الفعل [illegible] الارادة لا تبلغ الى الاضطرار الذي يقع [illegible] القدرة وذلك لان اصل
الارادة [illegible] انبعاث الشوق الى الفعل عند تحقق الداعي [illegible] ان يبلغ حد العزم
لكن الارادة [illegible] مجرد الشوق بل [illegible] العزم الثابت الباعث الجازم على الفعل او الترك [illegible] الآخر [illegible] الشروط
والاسباب [illegible] النفس من العلم والادراك [illegible] الشوق [illegible] اذا ادركنا
شيئا وعلمناه فان اعتقدنا [illegible] ومنافرته لنا [illegible] بالوهم [illegible] حكم العقل

انبعث

انبعث منها شوق [illegible] الى جذبه او دفعه ويتبع ذلك الشوق ارادة جازمة هو العزم الجازم
[illegible] واذا انضمت تلك الارادة بالقدرة التي هي مبدأ القوة الفاعلة انبعثت تلك القوة
لتحريك العضلات والاعصاب [illegible] الاعضاء [illegible] حركة واجبة بالاختيار وهو انضمام الارادة الى
القدرة مع [illegible] جميع الاسباب والشروط والارادة [illegible] بالقدرة لا تبلغ حد الاضطرار [illegible]
[illegible] ان الفاعل الى [illegible] صدور الفعل [illegible] على [illegible] والترك [illegible]
وكيف [illegible] بالاضطرار [illegible] ان الارادة [illegible] للعبد [illegible] في النفس [illegible]
[illegible] ذكرنا [illegible]
[illegible] الارادة [illegible] العزم [illegible] ان الارادة الجازمة [illegible] وحصول [illegible]
[illegible] القدرة والاختيار والعزم [illegible] الاوصاف الغريزية والافعال [illegible]
والملكات الذاتية كثيرا ما [illegible] فان الكريم [illegible] والشجاع [illegible]
عن الاقدام والبخيل [illegible] والجبان [illegible] الفرار [illegible] ومن البين ان العزم والارادة
الجازمة الموجبة للفعل [illegible] النفسانية والملكات الغريزية وما يجاري [illegible] حصول
القدرة والارادة [illegible] الترك [illegible] صدور [illegible] لم يوجد
[illegible] لم يكن الفاعل مختارا بل مضطرا [illegible] الفعل [illegible] الوجوب [illegible] الاختيار فان [illegible] الوجوب
[illegible] لم يحصل لم يوجد [illegible] الاضطرار [illegible] الفاعل [illegible] باعتبار وجود المرجحات والدواعي
والبواعث [illegible] الاختيار [illegible] الاختيار من جملة اسبابه [illegible] الاختيار [illegible]
[illegible] على [illegible] الاول [illegible] الارادة [illegible]
[illegible] حصول القدرة والارادة لا يمكن الترك [illegible] ان الفاعل [illegible] شاء ان [illegible]
برفع الجزء الاخير من العلة [illegible] الارادة اذ [illegible] والارادة [illegible] والقدرة وان كانتا [illegible]
[illegible] الارادة [illegible] حصول الشوق والدواعي و
المرجحات في جميع الافعال [illegible] بالفعل [illegible] الفاعل [illegible] القدرة والوجدان
[illegible] صدور الفعل [illegible] ان شاء فعل وان [illegible] والقضاء [illegible] علم الله تعالى
[illegible] العالم بالقوة والارادة [illegible] بوقوع الفعل من العبد المتوقف على اسبابه وعلله التي من جملتها قدرة العبد [illegible]

واختياره لا ينافي اختياره [illegible] بذلك ايضا هو البداهة الاولية ووجدان النفوس الزكية الذكية فان قلت [illegible]
في التكاليف الشرعية لان سعادة العبد لا تخلو اما ان يكون مقدرة او لا تكون مقدرة فعلى الاول تحصل المقدر
البتة وعلى الثاني لا تحصل البتة اذ لا رادّ لقضائه تعالى وعلى التقديرين يكون السعي في الاعمال وارتكاب [illegible]
عبثا فلا فائدة في التكليف والترغيب والتأديب ولا تأثير للسعي والجد والتهديد والترهيب في الوعد والوعيد قلت
ان المقدر هو حصول السعادة بعد تحصيل اسبابه [illegible] الداخلة في وجود [illegible] كالعلم والقدرة
والارادة من جملة اسباب الفعل [illegible] الامور الخارجية [illegible] فالدعوة والتكليف والارشاد و
التهذيب والوعد والترغيب والايعاد والتهديد امور جعلها الله تعالى بمقتضى لطفه العميم مهيجات [illegible] والدواعي
الى الخيرات والطاعات واكتساب الفضائل والكمالات ومحرضات على اعمال حسنة وطاعات محمودة واخلاق جميلة
وملكات فاضلة رضية وتكميلا [illegible] في معاشنا ومعادنا [illegible] في دنيانا ويحصل بها سعادتنا
في آخرتنا [illegible] عن اضدادها من الشرور والقبائح والذنوب والرذائل [illegible] في العاجل ونشقى
بها في الآجل وكذلك السعي والجد والتدبير والحذر اذا قدرت [illegible] موصلة اياها الى مقاصدنا
[illegible] من القوة الى الفعل وجعلت اسبابا لما يصل الينا من [illegible] ما قدر لنا من معايشنا [illegible]
لنا في عواقبنا [illegible] عنا من المكاره [illegible] عنا من المضار والمفاسد مقدرة لنا واجبة باختيارنا
كما قال رسول الله صلى الله عليه وآله [illegible] الدواء والرقية ايضا من قدر الله ولما قال صلى الله عليه وآله جف القلم
بما هو كائن قيل ففيم العمل قال اعملوا فكل ميسر لما خلق له [illegible] في امر فرغ منه ام في امر مستأنف قال في
امر فرغ منه وفي امر مستأنف [illegible] كلما يصدر عنا من الحركات والسكنات والحسنات والسيئات محفوظة
في القضاء مكتوبة لنا او علينا في القدر واجب صدورها عنا مع كونها باختيارنا كما قال تعالى وكل شيء فعلوه في
الزبر وكل صغير وكبير مستطر وقال ونكتب ما قدموا وآثارهم وكل شيء احصيناه في امام مبين فهي معرفات
لسعادتنا وشقاوتنا في القضاء [illegible] كما في قول مولانا امير المؤمنين عليه السلام [illegible] انه كان قضاء
حتما وقدرا لازما [illegible] عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم ان الامة لو اجتمعت على ان ينفعوك بشيء لا ينفعوك الا
بشيء قد كتبه الله لك ولو اجتمعت على ان يضروك بشيء لا يضروك الا بشيء قد كتبه الله عليك رفعت الاقلام وجفت
الصحف وقال مولانا امير المؤمنين عليه السلام اعلموا علما يقينا ان الله لم يجعل للعبد وان عظمت حيلته وقويت
مكيدته [illegible] طلبته اكثر مما سمى له في الذكر الحكيم والشواهد في هذا الباب اكثر من ان تحصى واما الابتلاء
فهو اظهار ما كتب علينا في القدر وابراز ما اودع فينا [illegible] في طباعنا بالقوة مما نظهر في الشواهد [illegible]

الى الفعل

الى الفعل من الوقايع والحوادث والكمالات [illegible] بحيث يترتب عليه الثواب والعقاب فانهما ثمرات ولوازم
وتبعات وعوارض لامور موجودة [illegible] بالقوة فينا فاذا لم يصدر عنا ولم يخرج الى الفعل لم يوجد وان كانت
[illegible] تعالى موجودة فينا بالقوة فكيف يحصل ثمراتها وتبعاتها التي هي عوارضها ولوازمها ولهذا قال تعالى
ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين وامثالها اي نعلم الموصوفين بهذه الصفة بحيث يترتب عليه
الجزاء واما قبل ذلك الابتلاء فانه علمهم مستعدين للجهاد والصبر وهذه الآية كما ترى [illegible]
وظهر من جميع ما ذكرنا عقلا ونقلا صحة التكليف [illegible] مما [illegible] بطلان الجبر والاضطرار [illegible] اعلى
الاختيار [illegible] الآيات القرآنية والسنة المتواترة التي لا تقبل التأويل من الوعد والوعيد والترغيب
والترهيب وانه تعالى [illegible] المسارعة في الطاعات والمسابقة فيها وعلى اعتراف
الكفار بما يوجب العذاب وطلب الرجوع الى الدنيا للتدارك وما يوجب الملامة على العصاة يوم القيمة كقوله
تعالى كيف تكفرون بالله وقوله [illegible] اعترافهم بصدور الافعال عن انفسهم بقولهم ربنا ظلمنا
انفسنا واطعنا سادتنا [illegible] لو كان الامر على الجبر فاين وصفه تعالى نفسه المقدسة بالعفو والرحمة
والمغفرة [illegible] يكون العفو الا عن استحقاق [illegible] وتعاقب وتثاب [illegible] الفرق بين
سهونا وعمدنا وكيف يصح المدح والذم لنا وعلينا واي تأثير للسعي والجد والجهد [illegible] الابتلاء في قوله
لنبلونكم ايكم احسن عملا [illegible] ارسال الرسل وانزال الكتب [illegible] فان الله تبارك وتعالى
قد اهلك اقواما من جهة كفرهم وعتوهم وشركهم بالله وتكذيبهم الانبياء المرسلين وعدم انقيادهم لهم [illegible] كقوم
نوح وقوم هود وصالح وشعيب وفرعون وجنوده وعذبهم بما سمعت من انواع العذاب الشديد ومسخ كثيرا من
المعتدين [illegible] القردة والخنازير [illegible] عباده من البلايا حيث تابوا وانابوا اليه كقوم يونس وقوم
موسى [illegible] الامر فكيف يمكن ان [illegible] بان الله الحكيم الرؤوف الرحيم تعالى شأنه يجعل الناس [illegible]
الى السيئات بحيث لم يكن لهم اقتدار واختيار اصلا ثم يعذبهم ويعاقبهم في الدنيا والآخرة ويجعلهم مخلدين في
اشد العذاب ويجعل آخرين [illegible] الى الحسنات وينعمهم ويثيبهم مخلدين في الجنان فاي فعل اقبح من هذا واي
ظلم اشد منه [illegible] الذي يجوز [illegible] ذلك على الله الحكيم العدل اللطيف الكريم المتعال سبحانه وتعالى عما يقول الظالمون
علوا كبيرا وقد ورد في الحديث ان الفضل بن سهل سأل مولانا علي بن موسى عليهما السلام بين يدي المأمون عليه
اللعنة والعذاب فقال يا ابا الحسن الخلق مجبورون فقال عليه السلام الله اعدل من ان يجبر خلقه ثم يعذبهم الحديث
وفي آخر انه سأل احد جعفر بن محمد الصادق عليهما السلام عن القضاء والقدر فقال ما استطعت ان تلوم العبد
عليه فهو فعله وما لم تستطع ان تلوم العبد عليه فهو فعل الله يقول الله تعالى العبد لم عصيت لم فسقت لم شربت

الخمر لم زنيت فهذا افعال العبد ولا يقول لم مرضت لم قصرت لم ابيضضت لم اسوددت لانه فعل الله تعالى بالعبد
فهذا الحديث ايضا ينادي بعدم جواز الملامة على الفاعل اذا لم يكن الفعل صادرا عنه باختياره فضلا عن عذابه
وتخليده فيه فان قلت ان من جملة الاسباب والشرائط التي يتوقف عليها وجود الفعل ادراك العبد وقدرته وارادته
ولما وجب الادراك والقدرة والارادة فليس ذلك بقدرته وارادته بحيث لا ينتهي الى فعل الحق بل لا بد ان ينتهي
ارادته اما ابتداء او بتوسط ارادة اخرى الى ارادة الله تعالى والا لتسلسلت الارادات الى غير النهاية وهو محال
ومع محالية فرض عدم تناهيها لا بد ان ينتهي الى ارادة ازلية وقد فرض انها لا تنتهي بعد توضيح ذلك ان جميع تلك
الارادات بحيث لا تشذ عنها ارادة امر حادث فيحتاج حصولها الى علة فهي ايضا ارادة الله لان تاثيره تعالى في
شيء لا يكون الا بالارادة فيثبت ان العبد لا يريد شيئا الا ان اراد الله كما قال وما تشاؤون الا ان يشاء الله وفيه
ذلك ان يكون العبد مجبورا على فعله قلت انكم ان اردتم ان الارادة العبد متوقفة على ارادة الواجب تعالى شانه فهو ممنوع
والمراد بما تشاؤون الا ان يشاء الله انكم لا تشاؤون الا ما قدر الله تعالى في لوح القدر بعلمه الازلي جل وعلا مما تريدون من الخيرات
بحسن فطرتكم او من الشرور بخبث طينتكم سلمنا ولكن نقول ان الارادة عبارة عن العلم بالنظام الاحسن وهكذا صفة
كعلمه وقد قلنا مرارا ان العلم بالشيء لا يكون علة موجبة له بل هو تابع للمعلوم او نقول انها متوقفة على ارادته التي لا
توجب الاضطرار بل مع بقاء الاقتدار بحيث انه ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل وان اردتم ان ارادة العبد مخلوقة
من الله سبحانه فما لعقد لتسليمه نقول ان الارادة المخلوقة هي الارادة التي لا تنافي الاختيار بحيث ان الفاعل بعد حصولها
يكون باقيا على اختياره في الفعل والترك بمقتضى حكم الضرورة الاولية والمشاهدة الحسية من جهة صحة المذمة ان فعل
مرجوحا ومدحه ان كان راجحا والحاصل ان العبد وصفاته من العلم والقدرة والاختيار والارادة وغير
ذلك مخلوقة من الله سبحانه ومع ذلك فهو مختار في فعله لان القدرة المخلوقة فيه هي الحالة التي بها يوصف بانه ان شاء
فعل وان لم يشأ لم يفعل ومثله الاختيار وكذا الارادة المخلوقة فيه ايضا هي الارادة التي مع حصولها جاز له دفعها
وازالتها وارادة خلاف مقتضاها والقاضي بذلك كله هو البداهة الاولية وما ذكرنا من التمثال وصحة المدح والتحسين
وصحة اللوم والمذمة على الافعال الراجحة والاعمال المرجوحة المعلومتين عند كل من له ادنى شعور وادراك فبطل
ذلك المذهب السخيف الذي ذهب اليه الاشاعرة مما لا مجال للتامل فيه هذا هو محصل المقال في مذهب الجبر وفساده
وبطالته واما المفوضة الذين يقال لهم القدرية ايضا فهم قوم ذهبوا الى ان الله تعالى اوجد العباد واقدرهم على تلك
الافعال وفوض اليهم الاختيار فهم مستقلون بايجادها على وفق مشيتهم وارادتهم وطبق قدرتهم وزعموا ان الله تعالى
اراد منهم الايمان والطاعة وكره منهم الكفر والمعصية لكنهم فعلوا بارادتهم ما شاؤوا فالوا وعلى هذا الظاهر امور

الاول

الاول فائدة التكليف بالاوامر والنواهي وفائدة الوعد والوعيد الثاني استحقاق الثواب والعقاب الثالث
تنزيه الله سبحانه عن ايجاد القبائح والشرور التي هي انواع الكفر والمعاصي وعن ارادتها وهذا القول باطل بوجوه
احدها انه يلزم ان ما اراده مالك الملك لا يوجد في ملكه وان ما كره يكون موجودا وذلك نقصان شنيع في
السلطنة والملكوت تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وثانيها انه يلزم اثبات الشريك له تعالى في الايجاد حقيقة ولا شك
في انه اشنع من جعل الاصنام شفعاء عند الله وثالثها ان الله اعز من ان يكون في سلطنته ما لا يريد وهو احكم من
ان يهمل عبيده ويكلهم الى انفسهم رابعها ما قال رسول الله صلى الله عليه وآله من ان القدرية مجوس هذه الامة فانهم
سموا انفسهم تكذيب لله تعالى حيث يقول والله خالق كل شيء وكل ما يصدق عليه انه شيء من السموات والارضين والكائنات
والنباتات والمعادن والحيوانات والجواهر والاعراض والافعال والصفات والشرور والخيرات والكفر والايمان والقدرة
والاختيار والميول والارادات فهو مخلوق لله سبحانه والمخلوق لا يصلح لكونه خالقا فبطل قول كل من الفرقتين
المجبرة والمفوضة وظهر ان كليهما اعور لا يبصر باحدى العينين اما المجبر فبعين اليمين اي الاضعف الذي يدرك به
الظواهر واما القدري فبعين اليسار اي الاقوى الذي به يدرك الحقائق واما الحكيم الذي قلبه ذو العينين وذو
النظرين ينظر الى الحق باليمين فيضيف الافعال كلها خيرها وشرها الى قضاء الله وقدره وينظر الى الكل باليسار
فيثبت تاثيرهم في الافعال به سبحانه لا بالاستقلال وبالجملة الذي يجب ان يعتقد بمقتضى الايمان بالله وكتبه ورسله
وحججه عليهم الصلاة والسلام انه لا جبر ولا تفويض بحكم العقل والوجدان بل امر بين الامرين وان لم تعلم حقيقة
الامر بين الامرين لان هذا القدر يستتم ويستكمل حقيقة الايمان الكامل وعدم العلم بحقيقته غير مضر
المرتاضين غير ضائر كما نعلم ان في الوجود صانعا فان مصنوعه صانعه وان لم نهتد الى كيفية صنعتها
فعدم الاهتداء اليها لا يقدح في وجوبها فان التناهي من العقل كثيرا ما يعجز واجب على العباد بل ربما يكون
محرما على بعضهم كالتامل في القضاء والقدر الموجب للوقوع في الشبهة والضلالة باعتبار قصور مداركهم عن
ادراكه بعض الفضلاء ولكنا باستعانة من الله الكريم المنان وحسن توفيقه نقول انه لا ريب في احتياج كل موجود الى
افاضته تعالى في كل الاوان وجميع الازمان بحيث لو انقطع فيضه سبحانه آنا ما لاستهلك وانعدم ذاته وصفاته وافعاله
كما قرر في محله ولا شيء منه عين ولا اثر والفياض على الاطلاق يجب عليه فاحمه فيضه على كل ممكن لاستحالة البخل
عليه سيما اذا كان المفاض عليه مطيعا او عاصيا مؤمنا او كافرا وجميع الافعال في خلقة الوجود بقضائه تعالى وقدره
وكما ان ذات الفاعل مخلوقة من الله سبحانه فكذا قدرته واختياره واشتياقه وشهوته وميله وارادته الا ان كلا
منها مخلوق على سبيل الاطلاق واما تعلقه بخصوص امر خاص فهو باختيار الفاعل فتعلق الميل والارادة بكل

عن الخير والشر باختيار الفاعل والفعل مخلوق من الله فالميل من الفاعل والفعل من الفياض والعبد في حال طاعته
وحال عصيانه محتاج الى حفظه تعالى فان مال الى الطاعة يحفظه الى آخرها وان مال الى المعصية يحفظه الى غايتها
الى ان يقضي وطرها في كلا الجانبين فان قلت ان الميل ممن هو ام اسم من العبد قلت مطلق الميل مخلوق من
الله سبحانه وتعلقه بخصوص الخير او الشر من العبد نفسه وكذا الحال في كل من الاختيار والارادة والشوق والشهوة
مطلقها من الله وخصوصيتها من العبد او نقول ان كلا منها مخلوق للعبد على وجه له ان يعلقه بهذا او بعكسه
كما ان القدرة مخلوقة له على كيفية انه ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فهذه كلها مخلوقة له على حالة قدرته
وتمكن الفاعل ان يصرفها الى اي جهة خيرا كانت او شرا وفي اتمام كل منهما محتاج الى حفظه تعالى ورعايته
اي سلب عنه حفظه آنا ما لهلك هو نفسه وفعله وصفته وحركاته وسكناته بالمرة فمطلق الميل من الله وتعلقه
خاص من العبد والميل المخلوق له هو حالة بها الفاعل ان يصرفه الى الخير او الى الشر وكذا الحال في كل من الارادة والعزم
والشوق والشهوة والاختيار والقدرة فتولد من ذلك ان تكميل الفعل من الله تعالى الا انه باختيار العبد
وميله اليه واشتياقه وشهوته له ودعوته اياه ولنضرب لك مثلا مناسبا لهذا الامر تهتدي به الى الحق وهو انك اذا ركبت
السفينة ولا تقدر على جريانها الى الجهة التي تريدها الا باستعانة من الملاح وهو تركب طريقين احدهما توجب الهلاك
والاخرى توصل الى المطلوب وتقول لك ايتهما تريد اجري السفينة اليها فان كنت تميل الى الطريق المهلكة فالملاح
يجري السفينة اليها وان كنت تميل الى الطريق الموصلة الى الساحل فالملاح يجريها اليها والمفروض انك لا تقدر
على تحريك السفينة واجرائها الى الجهة المراد فما فعلك في السفينة هو ميلك الى ما ملت اليه هو الملاح الا انه
باختيارك وميلك فلست بنفسك مقتدرا على اجرائها باي جهة تريد وليس الملاح يذهب بك على طريق
العنف والجبر الى جهة من الجهتين بل اذا ملت الى الطريقين او الآخر يذهب بك الى ما استحببته وملت اليه فليس
الامر مفوضا اليك حتى تذهب الى ايتهما شئت من غير اعانة الملاح ولا الملاح يجبرك على خصوص احدهما
فلا جبر ولا تفويض بل امر بين الامرين بان يكون الميل الى خصوص احدى الجهتين منك وتحريك السفينة
اليها من الملاح فنقس على ذلك حالك مع الله سبحانه وعصيانك اياه فانه كريم على الاطلاق يفيض حوائج
المحبين والاعداء ولا يقطع فيضه وانعامه عن المطيعين والعصاة ليوصلهم كلا الى ما سلكوه فمن مال الى الايمان
وفعل الخيرات باختياره يحفظه ويفيض عليه الوجود بجوده حتى يوصله الى منتهى مراده ومن اراد الكفر وفعل الشرور
بميله واختياره لا يقطع عنه فيضه ويفيض عليه الوجود بجوده ويحفظه حتى يصل الى غاية مرامه فانت بنفسك
مع قطع النظر عن حفظ الله تعالى وافاضته جود الوجود آنا فآنا شيئا لا تقدر ان تذهب طريق الثواب او تسلك

سلك

سلك العقاب ولا هو تعالى شانه يحركك على خصوص احدهما بل ايا منهما اخترته وملت اليه واردته لنفسك
واردتك فهو بمحض فيضه العميم يفيض عليك فيضه ويحفظك الى ان تصل الى المطلوب لانه بريء عن البخل
فلا بخل في المبدا الفياض وليس يجوز ان يقال يجب عليه ان يقطع فيضه وجود الوجود عن الكافر وفاعل الشرور
لان ذلك نقص وشانه متعال عن ذلك الا ترى انه لا يجوز ان يقال انه اذا كان في الوجود طوقان في احدهما
سبع وفي الآخر ما منه فلم نر الشمس ان لا يفيض النور الى ما فيه سبع وذلك لان الشمس مقتضى كمالها
ان يكون نورها محيطا بالجميع وما ليس كذلك فهو ليس بشمس حقيقة وبمثل ذلك نقول فيما نحن فيه فان من لا يصل
فيضه الى جميع ما سواه فهو لا يصل اللاهوتية لكونه ناقصا وتعالى شانه عن ذلك علوا كبيرا وقد وردت
عن معادن العصمة عليهم السلام اخبار مستفيضة في ابطال الجبر والتفويض واثبات الامر بين الامرين منها الصحيح المروي
في الكافي عن علي بن ابراهيم عن محمد بن احمد عن يونس بن عبد الرحمن عن علاء عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال له رجل
جعلت فداك اجبر الله العباد على المعاصي قال الله عز وجل اعدل من ان يجبرهم على المعاصي ثم يعذبهم عليها فقال
له جعلت فداك ففوض الله الى العباد فقال لو فوض اليهم لم يحصرهم بالامر والنهي فقال له جعلت فداك فبينهما
منزلة قال نعم اوسع ما بين السماء الى الارض ينبغي ان يعلم انه ليس المراد بنفي الجبر والتفويض ان فعل العبد خال عن
الجبر والاختيار ولا باثبات المنزلة بينهما ان فيه شيئا ضعيفا من الاختيار ولا ايضا ان فيه تركيبا من الجبر
والتفويض ناقصين كانا او تامين كالمركب من الحلاوة والحموضة الشديدتين او الفاترتين بل المراد ان
العبد مجبور في قدرته قادر في مجبوريته مضطر في عين اختياره مختار في عين اضطراره والفعل ثابت له
من حيث هو ثابت له وانه صادر منه من حيث هو صادر من الله تعالى فالمعنى انه لا جبر مجردا عن التفويض
ولا تفويض مجردا عن الجبر ومثل ذلك معنى قوله تعالى وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى
رماه حين ما رميت رميا كان الله راميه وقوله ولكن الله رمى اي ولكن الله رمى بما رميته ويشير الى
هذا المعنى قوله سبحانه مخاطبا للمؤمنين قاتلوهم يعذبهم الله بايديكم امرهم بقتال الكفار ثم نسب التعذيب الذي
هو عين القتال الى الله بايدي المؤمنين وقوله عليه السلام لو فوض اليهم لم يحصرهم بالامر والنهي مما هو كالتعليل لما هو
مقتضى التفويض من انه لا يكون لله التي هي دار القاهر تعالى شانه مدخلية فيما يقع في مملكته وان يجري في ملك
مالك الملوك ما ليس بقدرته واختياره وان يفعل عباده ما شاؤوا فيفعلوا ما يكرهه ويتركوا ما يريده وتعلق
امره تعالى ونهيه بهم يكشف عن ان في هذا المذهب فيعلم منه انه دخيل في افعالهم من جهة ترغيبهم وترهيبهم فانه تعالى

لم يكلهم الى انفسهم وفي قوله صلوات الله وسلامه عليه اوسع مما بين السماء الى الارض اشارة الى ان حقيقة الامر الذي هي المنزلة بين امرين امر غامض وصعب مستصعب لا يعلمها الا الذين شرح الله صدورهم بلمعان الهدى والراسخون في العلم الواصلون الى الدرجة القصوى ومنها الصحيح المروي فيه عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد البرقي عن علي بن الحكم عن هشام بن سالم عن ابي عبد الله عليه السلم قال الله اكرم من ان يكلف الناس ما لا يطيقون والله اعز من ان يكون في سلطانه ما لا يريد اثبت عليه السلم في هذا الحديث حكمين متناقضين بحسب الظاهر متوافقين بحسب الواقع فان الحكم الاول اثبات للقدرة والاختيار للمكلف والحكم الثاني اثبات للجبر والاضطرار له وقد علمت صحتهما جميعا وان العبد يفعل الخير والشر باختياره وميله وان الخير والشر والنفع والضر والسعادة والشقاوة كلها من الله سبحانه وبارادته وقضائه وقدره الا ان الخير والنفع والسعادة بالذات وقسيمها بالعرض وذلك لان ما هو مبدء لها وهو الوجود مجعول بالذات وما هو مبدء للشر والضر والشقاوة اعني المهية مجعول بالعرض والله تعالى فاعل كل موجود بلا واسطة ولو بواسطة الا الصادر الاول فانه لا واسطة فيه ومنها المرسل المروي فيه عن محمد بن عبد الله عن عيسى بن محمد عن محمد بن يحيى عمن حدثه عن ابي عبد الله عليه السلم قال لا جبر ولا تفويض بل امر بين امرين قال قلت وما امر بين امرين قال مثل ذلك رجل رايته على معصية فنهيته فلم ينته فتركته ففعل تلك المعصية فليس حيث لم يقبل منك فتركته كنت انت الذي امرته بالمعصية لا يخفى عليك ان المثال الذي ذكره عليه السلم مثال جيد لمخاطبة الضعفاء من العوام تقريبا لافهامهم وحفظا لاعتقاداتهم في افعال العباد حتى لا يعتقدوا ان كون العبد مجبورا في فعله ولا مفوضا اليه اختياره فانه سلام الله عليه قال في المثال المذكور لا يصدق على الرجل الذي راى احدا في معصيته فنهيه فلم ينته فتركه انه آمر وجابر له على معصيته ولا ايضا انه مفوض امره اليه لطلبه تحيته ونهاه فلم يكن مفوضا له وحيث تركه فلم يكن جابرا له وكذا الحال في العبد المكلف من الله تعالى فانه ليس الله مفوضا معصيته اذ صار منهيا عنها فلم ينته ولا ايضا مجبورا عليها اذ تركه بحاله منهيا غير منتهي فهذا انتم المثال للقاصرين عن ادراك كيفية الامرين وحقيقة الامر بين الامرين ثم ان في ايراد اللفظين نكتة من حيث قال عليه السلم امر بين امرين ولم يقل الامر بين الامرين ولا امر بين الامرين اشارة لطيفة الى ان الامر المذكور كانه جامع لهما جميعا ولكن كل منهما فيه على وجه اعلى واشرف مما كان عليه عند التفرق ومنها الصحيح المروي فيه بخصوص ابطال الجبر عن الحسين بن محمد عن معلى بن محمد عن الحسن بن علي الوشاء عن حماد بن عثمان عن ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلم قال من زعم ان الله يامر بالفحشاء فقد كذب على الله ومن زعم ان الخير والشر اليه فقد كذب على الله فان الغرض من كلامه عليه السلم ابطال مذهب المجبرة القائلين بان فاعل افاعيل العباد

بان افاعيل

من الخيرات

والمكاره والشرور والقبائح كلها هو الله تعالى وهو الآمر بها وكلها منسوبة اليه من غير ان يكون للارادة العبد مدخلية وتاثير فيه وقد علمت بالبرهان فساد هذا المذهب وكذب هذا القول ولهذا ابطله عليه السلم قول من زعم ان الله يامر بالفحشاء وان الله كاذب على الله تعالى لقوله عز وجل ان الله لا يامر بالفحشاء وكذا من زعم ان الخير والشر منسوبان اليه فهو ايضا مكذب لله سبحانه لقوله عز وجل ما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك فان قلت فما تقول في قوله تعالى قبل هذه الآية قل كل من عند الله قلنا المعنى المراد منها ما زعم بعض لما حكى الله سبحانه عن كفار قريش ليقولوا ان تصبهم حسنة يقولوا هذه من عند الله وان تصبهم سيئة يقولوا هذه من عندك اي بشئومك على ما جاء عقيدة اهل الباطل لتقول لهم ان ما اصابهم من البلايا والمحن لشوم اعمالهم وسوء افعالهم فهو من عند الله من جهة ما يطيرون بالنبي صلى الله عليه وآله كما كان قوم فرعون يطيرون بموسى ومن معه فقال تعالى انما طائرهم عند الله فالحاصل انه من جهة فعلهم القبائح والسيئات باختيارهم وارادتهم من جهة خبث فطرتهم ابتلاهم الله تعالى بالبلايا والمحن ثم على التقدير تسليم كون الاشياء كلها من عند الله يكون المراد ان سلسلة الموجودات منتهية اليه تعالى وان الجميع بقضاء الله وقدره فلا ينافي ما ذكرناه من كون العبد فاعلا بالاختيار ومنها الصحيح المروي فيه عن الحسين عن معلى بن محمد عن الحسن بن علي الوشاء عن ابي الحسن الرضا عليه السلم قال سالته فقلت الله فوض الامر الى العباد قال الله اعز من ذلك قلت فجبرهم على المعاصي قال الله اعدل واحكم من ذلك قال ثم قال قال الله يا ابن آدم انا اولى بحسناتك منك وانت اولى بسيئاتك مني عملت المعاصي بقوتي التي جعلتها فيك حكم عليه السلم ببطلان قول المفوضة من جهة ان الله سبحانه اعز واكرم من ان يترك عباده ويكلهم الى انفسهم ولم يكن له تصرف في سلطانه وملكه وحكم ببطلان قول المجبرة لان الله عز وجل اعدل من ان يجبر عباده بالعصيان ثم يعذبهم به ويجب ان تعلم ان الوجود مبدء الخيرات ومصدر الحسنات فان جاعل الوجود خير ومبدع ذاته اولى بذاته وذلك الشرور لا يصدر عنه من جهة الفضائل والحسنات من ذاته لان نسبة الشر الى الغير بالامكان في نفسه مع قطع النظر عن موجبه وجاعله ونسبته الى موجبه وجاعله بالوجوب والايجاب والنسبة الوجوبية آكد من النسبة الامكانية ثم كلما كان الفاعل اعلى مرتبة كان ايجابه وتاثيره في المعلول اقوى ففاعل الفاعل والفاعل البعيد اقوى ايجابا واشد تاثيرا في المعلول الاخير من الفاعل القريب واعتبر ذلك بالنور الشديد الشمسي اذا اجتمع مع الانوار المتوسطة والمنعكسة من سطوح المرايا وغيرها في انارة موضع فان الواسطة مضمحلة التاثير معه في الانارة فهكذا القوة القاهرة الواجبية لا يمكن للواسطة الفاعلية

في استقلال التاثير والايجاد وهو المشار اليه بقوله انا اولى بحسناتك منك ومن الظاهر ان نسبة القبائح والسيئات الى مباديها القريبة المزاولة لها اولى من نسبتها الى المبدء تعالى شانه لان شان المبدء الاعلى افاضة الوجود واعطاء الخير والجود لا غير والنقائص والشرور من لوازم المهيات المتنزلة في عالم التضاد فالموجود كلما ابعد من منبع الخيرات ونور الانوار نقص وجوده وقلت خيريته وضعف نوره وهكذا الى ان ينتهي الى المواد الظلمانية ومعادن الشرور والآفات وهو المشار اليه بقوله سبحانه وانت اولى بسيئاتك مني ومن قوله بها عملت المعاصي بقوتي التي جعلتها فيك اي قوتك على المعصية وان كانت من فعلي لكني ما اعطيتك اياها الا ان تفعل بها الطاعات والخيرات لا لان تفعل بها المعاصي والشرور فالصادر منه تعالى لا يكون الا خيرا ولا يكون بالذات الا لاجل غاية من الخير ايضا كفعل الحسنات والطاعات وانما يؤدي الى الشر كفعل المعصية بتعمل العبد او نقص القابل والله كان عالما بالجميع فظهر وانكشف ان الله تعالى اولى بان ينسب اليه حسنات العبد منها الى العبد وان نسبة سيئات العبد الى العبد اولى منها اليه تعالى وذلك لان جميع الخيرات والشرور وان كانت مقضية مقدرة الا ان الاولى مقضية مقدرة بالذات والثانية مقضية مقدرة بالعرض نظير صفات الله المتقابلة كالاولية والآخرية والرحمة والغضب واللطف والقهر وامثال ذلك فانها باتمامها عين ذاته المقدسة فاوليته عين آخريته وحيثية رحمته عين غضبه ووجهة لطفه عين وجهة قهره كما قال مولانا امير المؤمنين عليه السلم سبحان من اتسعت رحمته لاوليائه في شدة نقمته واشتدت نقمته لاعدائه في سعة رحمته واتحاد الجهة في السبب المقتضي يوجب اتحاد الاثر وصفات الله عز وجل كلها وان تعددت اسماؤها ومفهوماتها عين ذاته تعالى وكلها موجود واحد بسيط احدي فليست بحيث يقتضي احدها شيئا والاخر شيئا مخالفا له ولان الذات تقتضي باحدهما شيئا وبالاخر شيئا مخالفا له فانه يثبت اثبات للفعل المفارق وترتيب الصنع من الاشرف فالاشرف الى الاخس فالاخس بل الوجه في صدور القبائح والشرور بالاثر الى الله تعالى ان ما يقابل الخير والسعادة والراحة والحسن والكرامة والايمان والطاعة كله صادر بالعرض وهكذا في مباديها من الصفات والاسماء المتقابلة فالرحمة ذاتية والغضب بالعرض فهو الرحيم والمنتقم وكونه عزيزا يوجب كون ما سواه اذلاء وكونه معزا للمؤمنين يقتضي كونه مذلا للكافرين فهو المعز والمذل وكونه وليا للاولياء بعين كونه عدوا للاعداء وكونه محييا للارواح يقتضي كونه مميتا للاجسام فهو المحيي والمميت وعلى هذا القياس في سائر اسمائه المتقابلة وكثرة مظاهرها ومن زعم غير هذا الوجه في تعدد صفاته وتقابلها فقد انثلم توحيده ولم يخلص لعدم شوب الكثرة والشركة وعنف الاحتجاب

وخضعت له الرقاب فالعباد كلهم له خاضعون والى حضرته الاحدية راجعون وكلما صدر منهم من الحسنات والسيئات فهو بارادتهم واختيارهم غير مجبورين فيه ولا مفوضا اليهم الامر كما مر كيفيته من ان تعلق العلم والارادة بالافعال حاصل منهم بالاختيار وفي قبضته قدرته بحيث انهم ان شاؤوا فعلوا وان لم يشاؤوا لم يفعلوا والغرض من الرسالة المعنونة ومن افاضتها حفظ مراتبه تعالى من الذوات والصفات والافعال والجواهر والاعراض يدخل في الوجود بعلمه تعالى ومشيته وارادته وقدره وقضائه وامضائه كما يدل عليه الصحيح المروي في الكافي عن الحسين بن محمد عن معلى بن محمد قال سئل العالم عليه السلم كيف علم الله قال علم وشاء واراد وقدر وقضى وامضى فامضى ما قضى وقضى ما قدر وقدر ما اراد فبعلمه كانت المشية وبمشيته كانت الارادة وبارادته كان التقدير وبتقديره كان القضاء وبقضائه كان الامضاء والعلم متقدم المشية والمشية ثانية والارادة ثالثة والتقدير واقع على القضاء بالامضاء فلله تبارك وتعالى البداء فيما علم متى شاء وفيما اراد لتقدير الاشياء فاذا وقع القضاء بالامضاء فلا بداء فالعلم في المعلوم قبل كونه والمشية في المنشا قبل عينه والارادة في المراد قبل قيامه والتقدير لهذه المعلومات قبل تفصيلها وتوصيلها عيانا ووقتا والقضاء بالامضاء هو المبرم من المفعولات ذوات الاجسام المدركات بالحواس من ذي لون وريح ووزن وكيل وما دب ودرج من انس وجن وطير وسباع وغير ذلك مما يدرك بالحواس فلله تبارك وتعالى فيه البداء مما لا عين له فاذا وقع العين المفهوم المدرك فلا بداء والله يفعل ما يشاء فبالعلم علم الاشياء قبل كونها وبالمشية عرف صفاتها وحدودها وانشاها قبل اظهارها وبالارادة ميز انفسها في الوانها وصفاتها وبالتقدير قدر اقواتها وعرف اولها وآخرها وبالقضاء ابان للناس اماكنها ودلهم عليها وبالامضاء شرح عللها وابان امرها وذلك تقدير العزيز العليم اعلم ان سياق الكلام ان السائل سال عليه السلم عن علمه تعالى بالجزئيات الزمانية والمكانية فاجاب عليه السلم بما افاد من المراتب السبعة المترتبة بعضها على بعض اولها العلم اذ هو المبدء الاول لجميع الافعال الاختيارية فان الفاعل المختار لا يصدر عنه الفعل الا بعد القصد والارادة وهما لا يحصلان الا بعد تصور ما يدعوه الى ذلك الفعل وكذلك الارادة والقصد لا يتعلق به على سبيل الجزم او على طريق الرجحان وحصول الاطمينان فالعلم مبدء مبادي الافعال والمراد بالعلم المتقدم على المشية والارادة وما بعدهما بحسب الاعتبار والتحقيق هو العلم الازلي الذاتي الالهي والقضائي المحفوظ عن التغير فيتقوت منه ما بعده واشار عليه السلم اليه بقوله علم اي علما ذاتيا من غير زوال وتغير وتبدل وثانيها المشية والمراد بها مطلق الارادة سواء بلغت حد العزم والاجماع ام لا وقد تنفك المشية فيما عن الارادة الجازمة كما لشتاق ومشتهي

الامر ذكره

التقدير

القضاء

شيئا او لا يعزم على فعله لمانع عقلي او شرعي واليه اشار عليه السلم بقوله وشاء وبانها الارادة والعزم على الفعل
ابوار تكبه بعد تصوره وتصور الغاية المترتبة عليه من جر او نفع او لغيره الآن الرجل شاء امرا ان يفعله
فلا لاجل غرض يعود الى ذاته وهذا هو المراد بقوله عليه السلم ورابعها التقدير فان الفاعل للفعل جزئي
اقرار او طبيعة اذا كان مشتركا اذا عزم على ايجاده في الخارج قدره ولا كما تران الانسان اذا عزم على بناء بيت
فلا محاله قبل الشروع يعين مكانه وزمانه الذي يشرع فيه ومقداره الذي يكون عليه وشكله ووضعه وسائر
صفاته واحواله وهذا كلها داخلة في التقدير واليه اشار عليه السلم بقوله وقدر خامسها القضاء والمراد
منها ايجاب العلة واقتضاء الفعل من القوة الفاعلة المباشرة لما هو المقرر عند الحكماء من ان الشيء ما لم يجب
لم يوجد من غير فرق بين ان يكون الفعل اختياريا او طبيعيا او غيرهما ولم يخالف في ذلك احد الا الاشاعرة
المنكرين للعلة والمعلول واما من سواهم فهم قائلون بهذه القاعدة وقالوا الوجوب بالاختيار لا ينافي
الاختيار وهذا القوة الموجبة لصدور الفعل منا هي القوة التي تكون في العضلة والعصب من العضو
الذي يوقع القوة الفاعلة فيه قبضا او بسطا او ارخاء او لا فيتبعه حركة العضو فيتبعه حصول الفعل
في الخارج من كتابة او بناء او غيرهما والفرق بين هذا الايجاب ووجود الفعل في الخارج كالفرق بين الميل
الذي في المتحرك وبين حركته فقد ينفك الميل عن الحركة كما في الحجر المسكن في الجو ومن هنا الايجاب
من الميل والقوة المحركة انه لولا هناك مانع او دافع من خارج لوقعت الحركة ضرورة اذ لم يبق من جانب الفاعل
شيء منتظر وكذلك الامر في سائر القوى المحركة الفاعلة عند ايجابها الفعل ومن هنا تبين ان الارادة الجازمة
والعزم على الفعل حين ما كانت ام سبب للوجوب الاضطراري لكون الفاعل معه قادرا بحيث ان شاء فعل
وان شاء ترك كما اذا كثيرا ما يحصل بعد العزم على الفعل مانع يدفع الفاعل عن الفعل فيترك مع تصور المفاسد
المترتبة عليه او ما يجعله رجوعا فيتركه باختياره في حال كونه عازما جازما عليه فيستكشف منه ان العبد
فاعل مختار لهم اذا كان عزم عزم على المعصية يصير مستحقا للعقاب ويترتب عليه الاثم الا انه معفو عنه بالاجماع
وعلى ذلك يحمل ما ورد من ان هم المعصية لا يوجب ذنبا ولا عقابا لا لانه مخصوص بما اذا لم يبلغ قصده حد
العزم اذ يطلق التخيل الذي لم يبلغ حد العزم مما لا يتوهم فيه احتمال الذنب والعقاب حتى احتاج الى ورود
دفعه من الشرع بل المراد من الخبر ان العزم على العصيان والمساوي والشرور يكون فاعله معفوا تفضلا وكيف كان
فقوله عليه السلم وقضى اشارة الى هذا الاقتضاء والايجاب الذي ذكرناه من انه لا بد من تحققه قبل الفعل فيتبعه
الفعل بالذات لا بالزمان الا ان يدفعه دافع من خارج كما في المثال الحجر المسكن في الهواء في الحركات الطبيعية

ولتصور

ولتصور المراد عن الفعل في الافعال الاختيارية ولعل المراد بالقضاء في كل حديث القضاء الازلي الذي هو من
مرتبة العلم كما عرفت متقدمة على المشية والارادة والتقدير المتقدمة على القضاء كما ذكر في الحديث فكيف
يكون اذا كان المراد به القضاء الازلي متاخرة عن هذه الامور الثلاثة التي بعده وهل هذا الا انه تقدم
الشيء على نفسه بل لعبر مراتب القائمي ببطلانه الغير الاولي فساد سهما فقبل الايجاد وهو ايضا متقدم على وجود
الشيء المقدر في الخارج فيقال اوجب اي الشيء الممكن في ذاته المفتقر الى العلة لامكانه الذاتي بايجاب العلة له وجب
بايجابها له فاوجد بايجادها اياه فوجد من ذلك الايجاد بل يقال ان هذا الممكن فاحتاج فاوجب فوجب فاوجد
فوجد هذا اذا لم يكن صدور الفعل بالاختيار واما اذا كان صدوره بالاختيار فيزيد المراتب السابقة
اعني العلم والمشية والارادة والتقدير في كل ايجاد ممكن على الذي ذكروه كما اشير اليه في الحديث فيقال اذن علم
فعلم فشاء فشاء فاراد فاراد فقدر فقدر فاوجب فوجب فاوجد فوجد فان قلت ان الايجاد
والوجود [illegible] وكذا الايجاب والوجوب متضايفان متساويان في الوجود فلا معنى للترتيب المفاد من كلمة الفاء
وهكذا الحال في سائر المراتب المتقدمة قلت هب انهما متضايفان والمتضايفان لا يجب معيتهما الا في الاتصاف
ومن جهة الاتصاف الذاتي بهما وان كانا معا كما ذكرته لكن المراد بهما ليس حال المفهومين من حيث هما مفهومان
ولتصور المقال فيه ان كلا من الموجد بالفعل او المقتضي او المحرك قد يراد به المعنى الاضافي والمفهوم النسبي
وحكمه كما ذكرت من كونه متقدما مع تحقق ما اضيف اليه من حيث انه اضيف اليه وقد يراد به كون الشيء بحيث يكون
وجوده مستتبعا لوجود شيء آخر فهكذا التكوين لا محاله متقدم على كون الشيء آخر هو تابع ومقتضاه للوجود بحسب
هذا الاقتضاء او الايجاد كما في تحريك اليد بحركتها المفتاح نقول تحركت اليد فتحرك المفتاح فان الفاء تدل
على الترتيب وان كانا معا في الزمان فالترتيب ههنا انما هو بحسب الرتبة والذات باعتبار العلية والمعلولية
لا باعتبار الزمان وربما يتقدم المقتضي على المقتضى زمانا لعدم الاتفاقيات اذا كان ثمة مانع من خارج كالمثال
الذي ذكرناه من الحجر المسكن في الجو وكما في اقتضاء الشمس الاضاءة لما يحاذيها من وجه الارض فحال بينهما حايل
فعدم استضاءة ذلك الموضع ليس لاجل قصور او نقصان لجانب المقتضي المضيء لان حاله في الاقتضاء والافاضة
لم يتغير عما كان عليه وانما التخلف في الاضاءة لاجل شيء في جانب القابل فقوله صلوات الله عليه وامضى اشارة
الى هذا الايجاد الذي بيناه اي ابدا الوجود والصدور ثم اراد عليه السلم ان ينبه على الترتيب الذاتي بين
هذه الامور لانه الذي ذكره اولا لا يعطف بعضها على بعض بالواو والحاكم لم يفد الترتيب ولم يعلم انه الاتفاق بحسب اللفظ
فقال فامضى ما قضى وقضى ما قدر وقدر ما اراد فتفهم منه الترتيب لكن ليس بمنطوق صريح فصرح بذلك الترتيب

بايراد السببية فقال صلوات الله وسلامه عليه فبعلمه كانت المشية وبمشيته كانت الارادة وبارادته كان التقدير
وبتقديره كان القضاء وبقضائه كان الامضاء ثم لما كانت البادة الية بالاشتراك على معان اخرى غير
السببية كالتلبس والمصاحبة وغير ذلك ولو في مواضع اخر الى عليه السلم بما لا يحتمل غير المقصود بان صرح
بمرتبة كل منها في درجة التقدم والتاخر فقال سلام الله عليه والعلم متقدم على المشية فمن ان العلم الازلي
سابق والمشية ثانية والارادة ثالثة وقوله عليه السلم والتقدير واقع على القضاء بالامضاء اراد به ان التقدير مع رتبته
وتقدمه الذاتي على القضاء الذي هو الايجاب في الاقتضاء كما مر فانه واقع عليه ومسلط على جعل اقتضاء خاصا
لايجاد خاص لموجب خاص بقدر بتقدير خاص فقد علمت ان التقدير الذي هو فرع من العلم الجزئي ينبعث منه
قضاء الفعل وايجابه الجزئي الذي هو من جزئيات القضاء الازلي ويترتب على هذا الايجاب الايجاد المعبر عنه
بالامضاء ثم قوله عليه السلم والتقدير واقع على القضاء بالامضاء ان التقدير واقع على القضاء الجزئي
بامضائه وابقاء مقتضاه في الخارج وقوله عليه السلم فلله تبارك وتعالى البداء فيما علم متى شاء وفيما
اراد بتقدير الاشياء يريد ان يبين منشأ البداء وانه في اي مرتبة من هذه المراتب يمكن ان يقع فيدل كلامه
عليه السلم هذا وما يتلوه من قوله فاذا وقع القضاء بالامضاء فلا بداء ان البداء لا يقع في نفس العلم الازلي
ولا في القضاء ولا في المشية والارادة الازليين ولا بعد تحقق الفعل بالامضاء بل انما البداء في عالم
التقدير الجزئي وفي لوح المحو والاثبات فقوله عليه السلم فيما علم اي علما كليا سابقا كالحكم بموت كل انسان
بجريان هذا الجزئي مثلا في جزئياته ام تغير متى شاء في مشية زمانية كما دل عليه لفظ متى وقوله عليه السلم فيما اراد
لتقدير الاشياء اي له البداء فيما اراد ولا ارادة كلية تابعة للقضاء الكلي فيريد ارادة اخرى جزئية
عند تقديره الاشياء الجزئية الزمانية تقديرا جزئيا زمانيا فيقدره على حسب ما يبدو له في هذه المرتبة
وفي الحقيقة هذه التغيرات والارادات الجزئية انما وقع لقضيب في ملكة الذين هم وسائط رحمته في
جوده ولا شك ان لهم الطاعة والعبودية ثم اراد عليه السلم ان يبين ان هذه الموجودات الواقعة في الاكوان
المادية لها مرتبتان الوجود والتحقق في عالم القضاء الالهي قبل عالم التقدير التفصيلي وقبل هذا العالم
الذي لها فيه هذا النحو من الوجود المادي المحسوس باحدى الحواس الظاهرة فقال سلام الله عليه فالعلم في المعلوم
لان العلم هو صورة الشيء المجردة عن مادة نسبة الى المعلوم به نسبة الوجود الى المهية الوجودية لكل
علم في معلومه هذا العلم والمعلوم متحدان بالذات متغايران بالاعتبار وكذلك حكم قوله والمشية في
المنشأ قبل عينيته والارادة في المراد قبل قيامه اي قبل قيام المراد فانه كما ان المعلوم بالذات هو

الذي

الذي يتحد به العلم لا الذي هو في خارج محل العلم فكذا المشتهى هو الذي مع المشية والمراد هو الذي مع الارادة والعلم
دون الامر الخارجي الذي بازائه فهو غير مقارن للارادة والعلم الا ترى انك اذا اشتهيت شيئا او عشقته فمشتهاك
الاصلي ومعشوقك الحقيقي هو الذي في خيالك وتصورك حتى لو قوي خيالك واشتد تصورك لاستغنى عن الصور
الخارجية لان الضعف التصور والتخيل باعتبار الالتفات الى عالم الحس والشواغل البدنية لا تقدر على التوجه
الى العالم العلوي وذلك ان دونك عالي الوجه التام تحتاج في بقاء المشتهى والمعشوق في محل التصور والتخيل
الى احضار الصور الخارجية منهما بين يديك واما وجود الاشياء في علم الله وفي المشية الالهية والارادة
الازلية فهو اقوى واشد تحققا من وجودها الكلية المادية لا سيما الى الحيوان الا انها كالاصل وهذه كالفرع ولا انها الحقايق
وهذه كالمثال والظلال كما في قوله تعالى وما عند الله خير وابقى وقوله عليه السلم والتقدير لهذه المعلقات قبل تفصيلها وتوصيلها عيانا
ووقتا يعني ان هذه الانواع الطبيعية الطباع الجسمانية التي بينها عليه السلم انها موجودة في علم الله الازلي ومشيته وارادته
الذاتيتين السابقتين على تقديرها وانها ايضا في الالواح القدرية والكتب السماوية فان وجودها العدري الصالح قبل وجود
الكوني في موادها التفصيلية عند تمام استعداداتها وحصول شرائطها ونعوتها وانما يمكن ذلك يتعلق افرادها بكثرة
اشخاص فيما لا يمكن استعاضة الا بالنوع دون العدد ولا يتصور ذلك الا فيما يقبل التفصيل والتركيب والتفريق والتمزيج
فاشار بتفصيلها الى تفصيل الطبايع النوعية الثابتة عند الله الموجودة في قضائه وجودا عقليا متعاليا عن الكثرة
العددية في التغير المقداري الى كثرة افرادها الشخصية بحسب المواد والاستعدادات والامكنة والاوقات واشار صلوات الله عليه
بتوصيلها الى تركيبها من العناصر المختلفة المتضادة المتعبرة اليها عند انكسار سورة تضادها وقوله عليه السلم والقضاء
بالامضاء هو المراد من المفعول لان الذي يقع فيه ايجاب ما سبق في عالم التقدير جزئيا وفي عالم العلم الازلي
كليا بامضائه واجرائه هو الشيء المبرم وشديد من حبل المفعول كالجواهر الكلية العلوية والاشخاص الكونية
الكريمة وغير ذلك من الامور الكونية التي يعتني بوجودها في المبادي العلوية ثم شرع عليه السلم المفعولات
التي تقع في عالم الكون التي منها المبرم ومنها الغير المبرم القابل للبداء قبل التحقق وللنسخ البداوي
احوالها واوصافها فقال سلام الله عليه فبورات الاجسام الغير صورها الكونية فرادات الاجسام ومقادير طولها
وعرضها وعمقها لاكما كانت في العالم العقلي صورا مفارقة عن المواد والابعاد ولم يكيف بذلك لان الصور
التي في عالم التقدير العلمي ايضا ذوات ابعاد مجردة عن المواد بل نبه بالمدركات بالحواس من الالوان
والروايح والعدد والمقدار من الكلا والوزن وغوكله مادب ودرج اي قبل الحركة من بني الانعام
المادية ليخرج هذه العقول العارفة سواء كانت عقلية او جزئية كلها انها في عالم المواد والحركات

ثم ينبغي ان يعلم ان المدارك منحصرة في العقل والخيال والحس والعوالم ايضا منحصرة في ثلثة اعلاها العالم العقلي وهو عالم القضاء
واوسطها العالم المثالي وهو العالم القدري وادناها العالم المادي الظلماني والانسان الكامل يدرك بعقله
عوالم المعقولات وبعين خياله المثاليات وبعين حسه الجزئيات المادية ثم اورد عليه السلم التوضيح بما افاده من صغر
الصور الكونية التي في هذا العالم الاسفل بامثلة من شيء يعقله من انس ومن جن وطير وسباع وغير ذلك مما يدرك بالحواس
ثم كرر اجمال ما ذكره سابقا من ان البداء لا يكون الا قبل الوقوع في الكون انما هو بما انما يقع في عالم التقدير
تاكيدا للقول عليه السلم فلله تبارك وتعالى فيه البداء اي فيما شانه ان يدرك بالحواس ولكن عندنا لم يوجد عينه
الكوني فاما اذا وقع العيني الكوني الخارجي من المفهوم المدرك فلا بداء لعدم وجه عن عالم التقدير الى عالم
التكوين ولما انتهى غاية المرام الى البداء فلا باس بان نشير اليه والى ما هو التحقيق فيه فنقول ان البداء ممدود
على وزن السماء وهو في اللغة اسم لما ينشأ للمرء من الراي في امر ويظهر له من الصواب ولا يستعمل الفعل فيه
مفصولا عن اللام الجارة واصل ذلك من البدو وهو الظهور يقال بدا الامر بدوا من باب طلب
اي ظهر وبدا لفلان في هذا الامر بداء اي نشأ وتجدد له فيه راي جديد يستصوبه وفعل فلان كذا ثم بدا
له اي تجدد وحدث له راي بخلافه وهو ذو بدوات بالقاء كذا نقل عن الجوهري في الصحاح و[illegible]
في القاموس وصاحب الكشاف في اساس البلاغة وعن ابن الاثير انه قال في النهاية هو ذو بدوات
بالمون اي لا يزال يبدو له راي جديد ويظهر له امر سانح وعن كتاب الملل والنحل حكاية عن المختار
ان البداء له معان البداء في العلم وهو ان يظهر له صواب على خلاف ما اراد وحكم والبداء في الامر وهو
ان يامر بشيء ويامر بعده بخلاف ذلك هذا كله بحسب اللغة وستطلع على معناه الاصطلاحي بعيد ذلك
ولنقدم عليه بعض ما يشنع به المخالفين على القول بالبداء المقصود فهما لهم عن ادراك حقيقته فقد حكي عن
الفخر الرازي انه قال ان ائمة الرافضة وضعوا مقالتين لشيعتهم لا يظفر معهما احد عليهم الاولى
القول بالبداء فاذا قالوا انه سيكون لهم امر وشوكة ثم لا يكون الامر على ما اخبروه قالوا بدا لله تعالى فيه
قال زرارة بن اعين عن قدماء الشيعة وهو يخبر عن علامات ظهور الامام فتلك امارات تجيء لوقتها
وما لك عما قدر الله مذهب ولولا البداء سميته غير هائب ونعت البداء نعت لمن
يتقلب ولولا البداء ما كان ثم تصرف وكان كنار دهرنا يتلهب وكان
كضوء مشرق بطبيعة والله عن ذكر الطبايع مهرب والثانية التقية فكلما
ارادوا شيئا تكلموا به فاذا قيل لهم هذا خطاء وظهر لهم بطلانه قالوا انما قلناه تقية انتهى وعلى المحقق

نصير الملة

نصير الملة والدين الطوسي قدس سره القدوسي انه قال في نقد المحصل مجيبا عن ذلك انهم لا يقولون بالبداء وانما القول به ما كان
الا في رواية رووها عن جعفر الصادق عليه السلم انه جعل اسمعيل القائم مقامه بعده فظهر من اسمعيل ما لم يرتضه منه فجعل القائم
مقامه موسى عليه السلم فسئل عن ذلك فقال بدا لله في اسمعيل وهذه رواية وعندهم ان خبر الواحد لا يوجب علما
ولا عملا واما التقية فانهم لا يجوزونها الا لمن يخاف على نفسه او على اصحابه فيظهر ما لا يرجع بفساد في امر
عظيم ديني واما اذا كان الخبر بهذا الشرط فلا يجوزونها انتهى كلامه وانت خبير بان انكار البداء مع تظافر
الاخبار عليهم عليهم السلم غريب واغرب منه ما رواه عن مولينا الصادق عليه السلم من جعل اسمعيل اماما بعده ليس برواية
في الكتب الاربعة ولا في سائر الكتب المعتمدة مع عدم مناسبته لما قد ثبت من طرق الامامية روايات ان
النبي صلى الله عليه واله قد انبأ باوصيائه الاثني عشر واسمائهم وانهم من عترته صلى الله عليه واله وانه سماهم
باسمائهم عليهم السلم وان جبرئيل نزل بصحيفة فيها اسماؤهم وكناهم وكتب الاحاديث الامامية مشحونة من ذلك
فكيف يمكن والحال هذا ان يسند الى مولينا الصادق عليه السلم نصب اسمعيل للامامة وعزله واقامة مولينا
الكاظم عليه السلم مقامه فهذا الحديث اشبه بان يكون من المجعولات نعم نقل عن شيخنا الصدوق رحمه الله انه قال
في كتاب التوحيد في امر اسمعيل بهذه الالفاظ ومن ذلك قال الصادق عليه السلم ما بدا لله في امر كما بدا له في اسمعيل
ابني يقول ما ظهر لله امر كما ظهر له في اسمعيل اذ اخترمه قبلي ليعلم بذلك انه ليس بامام بعدي قال وقد روي لي من طريق
الحلبي قدس سره [illegible] في ذلك شيء غريب وهو انه روى ان الصادق عليه السلم قال ما بلى الله بلاء كما بدا له
في اسمعيل اذ امر اباه بذبحه ثم فداه بذبح عظيم وفي الحديث على الوجهين نظر لا يخفى وسيرد في معنى لفظ البداء
ما هو الموافق للصواب واما ما ذكره في باب التقية فهو حق وصواب لان التقية انما هي فيما الامر فيه سهل من الاعمال
والاقوال المخالفة على النفس او على اهله فيجب على العامل بالتقية عند ذلك خلوص القربة وابتغاء وجه الله الكريم
من حيث ان حكم الشرع في حقه التقية مثل الوضوء منكسا والتامين في الصلوة وامثال ذلك نظير التيمم
في حال الاضطرار فينوي التقرب به لدفع الضرر كما في حصول المرض واستلزام هلاك النفس التوضو واما ما
يؤول الى فساد في بيضة الاسلام وهدم لحصن الاسلام وعظائم الامور الدينية فلا تقية فيها ولا سيما للمشتهرين
في العلم المقتدى بهم في امر الدين وكذا لا تقية في الدماء المحقونة بالاسلام والذا ذهب الى انه لا تقية في سب
النبي صلى الله عليه واله ولا في سب احد من عترته المعصومين عليهم السلم ولا في سب احد من الانبياء والبرائة عنهم
عليهم السلم ولا في البرائة عن دين الاسلام اعاذنا الله من ذلك كله ثم لنشرع فيما وعدنا من تحقيق حقيقة البداء
بحسب الاصطلاح ودفع الاشكال الوارد عليه فنقول اولا بان حقيقة النسخ لما بينهما من التناسب والائتلاف

فنقول ان النسخ ليس في الحقيقة رفع الحكم الشرعي بل هو عبارة عن الكشف عن انتهاء زمان الحكم الوارد عن الشارع
وان كان بحسب ان يكون بحسب الظاهر يظهر منه الدوام ليتبين الفرق بين النسخ والموقت فالدليل الناسخ
يكشف عن كون الحكم الظاهر شموله دائما منتهيا الى امد خاص وذلك لان في تخلف مصالح احوال الخلق ونظام
امور الجمهور بحسب اختلاف الازمنة والاوقات ولكن هيهنا اشكال وهو ان استناد المتغير بما هو متغير الى الحق الثابت
من كل وجه مما لا يكاد يصح عند العقلاء اصلا لان الاستناد والفيضان على طباق التاثير والافاضة فاذا
استندت المتغيرات الى القيوم الحق والثابت المحض على سبيل التجدد والانقضاء فاما ان يكون التاثير
والافاضة على سبيل التدريج فيكون المؤثر المفيض بالذات الذي هو بذاته مؤثر لا بارادة زائدة حادثة
وبنفس مبدعيته لا باله له وكذا عارضة بتدريجي الافاضة متجدد الابداع فيكون زمانيا الحقيقة تعالى عن ذلك
فذو سبة الحق واحدية واما ان يكون التاثير والافاضة دفعة واحدة لا على التدريج فيختلف الاثر
المفيض عن نحو التاثير والافاضة وبالجملة المتعالي عن الزمان والحركة المتجرد عن علائق المادة والمتغير
يمتنع ان يفعل شيئا بعد شيء وان يحكم حكما بعد حكم وان لم يمكن بالثاني رفعا للاول ثم كان كل من الحكمين
مختصا بزمان غير زمان الاخر الذي يغاير زمان الناسخ عن المنسوخ مؤديا الى تعاقب اجزاء الزمان عليه
ويلزم كونه تعالى زمانيا الوجود متغير الحقيقة فلذلك ذهبت اليهود الى ان الله تعالى قد فرغ من الامر وذهب
النظام وبعض اصحابه من المعتزلة الى انه سبحانه اخرج جميع الموجودات من العدم الى الوجود دفعة معا
لا يتقدم ولا يتاخر فعن صاحب الملل والنحل انه قال عن مذهبهم ان الله تعالى خلق الموجودات دفعة واحدة
على ما هي عليه الان معادن ونباتا وحيوانا وانسانا ولم يتقدم خلق ادم عن خلق اولاده والتقدم انما يقع
في ظهورها لا في حدوثها ووجودها وانما اخذ هذه المقالة من اصحاب الكمون والظهور من الفلاسفة وحل
الاشكال وحسم مادته ان الله سبحانه كما يتقدس ذاته وصفاته الحقيقية وشئونه واسماؤه عن التغير والتبدل
كذلك يتعالى قوله وفعله وامره ايضا عن ذلك وما امره الا واحدة كلمح البصر او هو اقرب ولكن بعض الموجودات
كالزمان الذي هو ظرف المتغيرات وافق التجدد والانقضاء وعرش الحدوث والتصرم كالحركة التي هي معيتها
الحدوث بعد الحدوث والتغير عقب التغير لذاتها متغير لا بتغير عارض بل بعضها غير قارة لا يجتمع حاصل
فالزمان والحركة هو بقيهما الامتداد بين التغير التدريجي صدر امن الجاعل الحق الفياض فيضة واحدة
وجعلا واحدا بلا زمان بل الله سبحانه هو الجاعل المخرج للمبدعات والكائنات والثابتات والمتغيرات من
كتم العدم الصريح الى الوجود في نفس الواقع وظرف الدهر مرة واحدة دهرية لا دفعة واحدة آنية

فان

فان الان طرف الزمان وحصوله بعد حصول الزمان وحصول الزمان ايضا بعد حصول اصول الموجودات
وعظائمها او دعائمها فكيف يكون خلق الموجودات كلها من الجاعل جل اسمه في ان او زمان فاذن انتسب الى الصانع المبدع
كل المجعولات والمفطورات انشاءات واحداث قبلية كلها في [illegible] الخاص وظرفه المعين اما المبدعات ففي مطلق الدهر و
اصل الواقع واما الكائنات فكل منها في وقته الخاص الذي هو جزء من اجزاء الزمان المتصل الواحد الواقع كله في نفس الدهر
لا تقدم ولا تاخر ثمة لتعاليها عن الزمان اللازم لهما في النسخ فقد صدر الكيان دفعة واحدة دهرية لا دفعة واحدة
زمانية اذا عرفت هذا فاعلم وجه التحقيق والتثبيت تعرف ان هذه التغيرات والتبدلات والتعاقبات والتجددات
والسابقات واللاحقات بين الزمانيات انما هي بسبب امتداد الزمان الذي غاية في التصرم والانقطاع ووجود كل بعض
منه يقتضي عدم ما عداه لذاته وجده وجد ومنه يستدعي زوال سابقه وزوال سابقه يستوجب لحوق لاحقه وليس هذا التجدد
والانقضاء بالنسبة اليه من يتعالى عن الوقوع في تغير ويتعالى ذاته المقدس ارتفاعا واعتلاء عن عالم المكان والزمان
وهو بكل شيء محيط وقد ورد في الاخبار عن ينابيع العلم ومعادن الوحي والتنزيل عليهم صلوات الله الملك الجليل
ان الله تعالى ليس شيء اقرب اليه من شيء ولم يبعد منه بعيد ولم يقرب منه قريب استوى في كل شيء وهذا المضمون وارد
في احاديث متكثرة بالفاظ مختلفة فهكذا قياس نسبته تعالى الى الازمنة والزمانيات كنسبته سبحانه الى الامكنة و
المكانيات فهو بري عن الزمان والمكان مقدس ذاته عن الالوان والاوان وبهذا التحقيق يتبين ان قول
اليهود قد فرغ من الامر مبني على قول سخيف ذهب اليه بعض من لا تحصيل له وهو ان في نفس الدهر وصقع الواقع
وجناب الربوبية المرتفع عن الزمان والمكان المتقدم عليه تقدما ذاتيا امتدادا موجودا او موهوما
وفيه وجود موجود او مفروض فيكون الصنع والتكوين في حدود الفراغ والتعطيل في سائر الحدود
وانت خبير بان ذلك من مقربات الظنون الكاذبة واختلاقات المدارك الظلمانية والاوهام [illegible]
العاطلة كما ان الامر من قبله الجاعل جل شانه واحد كذلك الجاعل جل واحد والافاضة فاضة واحدة من جانبه
غير انقطاع وامساك فهو تعالى قائم بالقسط ازلا وابدا والعالم حادث بعد عدمه في كل وقت فهو قديم
وحكمته مبسوطتان قالت اليهود يد الله مغلولة غلت ايديهم ولعنوا بما قالوا بل يداه مبسوطتان واما كلام
النظام المنقول في الملل والنحل فان اراد بالظهور والخفاء ما يرجع الى ما ذكرنا من ان التقدم والتاخر في الازمنة
والزمانيات انما يكونان ثابتين لها بحسب انفسها وبقياس بعضها الى البعض لا بالقياس الى الجناب الربوبي كان
كلاما صحيحا وقولا صدقا وان اراد ان ليس بعض الحوادث تقدم على البعض وبعضها متاخر عن الاخر وحدوث
بعد عدم وعدم بعد وجود فكان سخيفا من القول وزورا من الكلام فاذن قد انحسمت مادة الاشكال

وانهدم بنيان الشبهة وبطل قول اليهود بالفراغ وانقلع اصل شجرة التعطيل وبزغ نور كلام الله عز وجل كل يوم هو في شان وتحققت حقيقة النسخ وبذلك وبما بين تباين معنى البداء المصطلح عليه حسبما نقل عن الائمة الاطهار عليهم صلوات الله الكريم الغفار فاستمع لما نتلو عليك وهو ان للالهية مراتب وللاسماء الحسنى مظاهر ومجال وان الله القادر المتعال جلت كبرياؤه في طبقات ملكوت السموات والارض وبواطنها عبادا روحانيين وللامور مدبرين مرتبتهم دون مرتبة السابقين المقربين الا انهم ايضا عباد مكرمون لا يعصون الله ما امرهم وهم بامره يعملون وجميع اراداتهم وعطاياتهم وافعالهم وتروكاتهم بالحق وفي الحق وقولهم قول الحق وارادتهم واحكامهم ارادة الحق عزائمه وحكمه الحميد وقضاؤه الحق وهم ناظرون الى الكتاب المحتوي على المحو والاثبات والنسخ والاثبات وهذا الكتاب نسخة كلام الحق الذي الاول ولوح قدره جل وعلا فهؤلاء الملك اراداتهم في ارادة الحق وحكمهم في حكمه وفعلهم في فعله سبحانه وتعدس وان كان كل من اراداتهم واحكامهم وافعالهم نفسانية جزئية زمانية على حسب وجودهم اذ الصفات والافعال التابع للذوات فكل ذات من نفسانية يكون جميع ما يتعلق بها وما يصدر منها نفسانية وكلما هي عقلية فجميع متعلقاتها وما يصدر منها عقلية واذا كانت الهية فمتعلقاتها ومصادرها الهية وهؤلاء الملئكة الذين هم عباد مكرمون مثال طاعتهم لربهم تعالى مثال طاعة حواسنا للنفس الناطقة العقلية حيث انها لا تستطيع مخالفة النفس ولا حاجة في طاعتها للنفس الى امر ونهي وزجر وترغيب بل كلما ارادت النفس الناطقة بامر محسوس امتثلت الحاسة لما قصد بها وارادتها بل بالحقيقة فعلها وادراكها فعل النفس وادراكها في عالم الحواس مع ان ذات الحواس وفعلها وادراكها في عالم سفلي متكثر متغير متقسم وذات النفس الناطقة العاقلة وفعلها وادراكها في عالم امر علوي منزه مبرى عن الوضع والانقسام والتكثر والفساد فهكذا طاعة الملئكة الواقعة في ملكوت السموات لله عز وجل ولامره وكلمته لانهم المطيعون بذواتهم لامره المستمعون باسماعهم الباطنة لكلامه ووحيه المستشعرون بقلوبهم لعظمته بحيث انهم لا يستطيعون خلافا ولا تمردا بل يعملون بامره وينتهون بنهيه ويقصدون بحكمه فكما ان افعالهم كذواتهم افعال الحق لكن بالواسطة كما ان افعال الحواس افعال النفس وافعال الجوارح افعالها لكن في عالم البدن فهؤلاء الملكرمون افعالهم وتدبيراتهم وارادتهم وتصوراتهم واقوالهم من الحق وبالحق كما كشف عنه قوله تعالى وبالحق انزلناه وبالحق نزل وبذلك اتضح ان كل كتابة تكون في الالواح السماوية والصحائف القدرية فهو منتسب الى الله تعالى شانه بعد قضائه السابق المكتوب بالقلم الالهي في اللوح المحفوظ عن المحو والاثبات المصون

في الملكة الذين اطلعهم الله على اللوح القدري

عن الفخ

على التغير والتبديل وهي الصحائف السماوية والالواح القدرية اعني قلوب الملكة العمالة ونفوس المدبرات العلوية المشار اليها بقوله تعالى والمدبرات امرا كلها كتاب المحو والاثبات المشار اليه في قوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب سماه ام الكتاب لاحتوائه على الكل اجمالا فهذا الكتاب يجوز في نقوشها المنقوشة في قلوبها وصدورها بالغير نقوشها وطبايعها الزوال والتبدل والتغير لان مرتبتها الاتأبى عن ذلك ومن جهة كون نقوشها مكتوبة بالحق تعالى ولو بالواسطة يصح نسبة البداء اليه تعالى وتقدس كما ورد في الاخبار المروية عن الائمة الاطهار عليهم صلوات الله الملك الغفار القهار والذي يستحيل فيه البداء والتغير والتبدل انما هو ذات الله سبحانه وصفاته وعالم امره وقضائه السابق وعلمه الازلي فمن هذه الالواح القدرية واقلامها الغافلة لصورها وصفه الله بالترد كما في قوله عز وجل ما ترددت في شيء كترددي في الحديث القدسي وبالابتلاء كما في قوله سبحانه ونبلوا اخباركم وقوله تبارك وتعالى حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين ولولم يكن الامر كذلك من توسط هذه النفوس القابلة لتعاقب الصور الادراكية منها على حسب توارد الارقام العلمية عليها لكانت الامور كلها حتما مقضيا وكان الفيض الالهي مقصورا على عدد معين غير متجاوز عن حدود الابداع فما حدث حادث في العالم ولا تجدد متكون ولا انسد طرق الاهتداء بالاستغاثة والدعاء للسالكين من المنزل الادنى الى الدرجة العليا والاستشفاع لعدم الاستعداد للنفوس الانسانية والخروج من ظلمات البعد الى انوار القرب وبالجملة انسدت مراتب سلسلة العود الى الله بافرادها وآحادها وبطلان ذلك مما قضى به النصوص القرآنية والعقول البرهانية فعند ظهور ان التجدد في العلوم والاحوال وتنوع الارادات والاعمال لهذه الملكة العمال باذن الله المتعال وهم الكرام الكاتبون سايغ غير ممتنع ولا مستبعد فنقول اذا اتصلت بها نفوس الانبياء والاولياء عليهم السلام وقرأوا فيها او اخبرهم الله وكتب في قلوبهم فلهم ان يخبروا بما رآه بعين قلبه او شاهد بنور البصيرة او سمع باذن قلبه من صرير اقلام اولئك الكرام كما رأى ابراهيم على نبينا وعليه السلام انه ذبح ابنه اسمعيل على نبينا وآله وعليه السلام وكان قوله حقا وصدقا وعلمه رضينا عند الله لانه عن شهود وكشف لا كقول المنجم او الكاهن فيما يقول لانه عن تجربة ناقصة وظن او نحو ذلك ثم اذا اتصلت نفسه بها تارة اخرى ورأى في تلك الالواح غير ما رآه اولا وغيرها لما سبق الصورة السابقة فيقال البداء او النسخ وما اشبههما ولا يمكن العلم به لغيره من النفوس العلوية والسفلية والملكية والبشرية الا من جهة الله تعالى المختص به لانه مما استأثر الله بذاته لانه ليس في الاسباب الطبيعية موجبة ولا في الصور الادراكية العلوية والنفوس

في حقيقة البداء

اي المحبوبة منه

القدرية ما يتذكر به من قبل فرويته الشيء بخلاف ما يراه ولا يسمى بداء والله تعالى لعلمه وقضائه الازلي يعلم ما يراه اولا واخرا على ما هما عليه غير مستور عليه شيء منهما فلا يلزم اختفائه عليه تعالى ولا جهل وبالجملة الثانية انما هي بحسب الملئكة المكرمين النافسين الكاتبين على اللوح القدري المسمى بام الكتاب فيراهم الله تعالى اولا وياسرهم باثباتها ومحو الحالة الاولى فهم لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون ولما كانت ذواتهم محو له في الله وافعالهم افعال الله ومكاتيبهم مكاتيب الله غير متقدرين على مخالفة امره فهذا الاعتبار يسند البداء الى الله ونراعي ان الله احاط بكل شيء علما كما ان ادراكات الحواس وافعال الجوارح تسند الى النفس الناطقة الفعالة وملاصل ان كلما يقع في هذا العالم من الحوادث يكون على ضربين احدهما ما يكون وقوعه باسباب طبيعية قابلة مطابقة لاسباب علوية ومبادئ ملكوتية فاعلية متكررة الوقوع وكذلك مقتضياتها وثانيهما ما يكون وقوعها على سبيل الندرة وذلك هو القسم قد يكون سببه من هذا العالم كدعاء داع لا يرى دعاؤه ويستجيب والبداء من هذا القبيل وهو تنوع امر لم يكن متوقعا العدم تقدم اسبابه الارضية والسماوية ولا الاطلاع عليها من النفوس العالية والسافلة الا عند قرب وقوعه وقد علمت ان هذا غير مستحيل على طبقة من الملكوتيين الذين ليسوا من العليين بل متوسطون بين العالمين عالم العقول المحضة وصورها القضائية وعالم الاجسام الطبيعية وصورها الكونية المادية ومع ذلك ليس الجميع خارجا عن قانون القضاء الجلي والعلم المحيط الازلي ولا ايضا تلك النفوس المؤثرة في هذا العالم مما العيب يحيث لسوغ ان يقال انها فعلها فعل الحق لانها ليست في جميع افعالها واحوالها وادراكاتها وتأثيراتها الا مطيعة لله مسخرة لامره كقشرة جوهرنا العقولنا فيصح ان يقول ابصرنا وسمعنا كما يصح ان يقول ابصرنا بعيوننا وسمعنا باذاننا او نقول رأت عيوننا وسمعت اذاننا على اعتبار ووجه فهكذا يصح ان يقال بدا لله من وجه ويصح ان يقال انه بريء من التغير منزه عن نسبة البداء والظهور بعد ما يكن من وجه آخر اما وجه التنزيه المحض فهو بحسب مقام الاحدية وغيب الهوية الالهية واما الوجه الآخر فكما في الخبر المروي في الكافي عن محمد بن يحيى عن محمد بن اسمعيل بن بزيع عن عمه حمزة بن بزيع عن ابي عبد الله عليه السلام في قول الله عز وجل فلما اسفونا انتقمنا منهم فقال عليه السلام ان الله عز وجل لا ياسف كاسفنا ولكنه خلق اولياء لنفسه يأسفون ويرضون وهم مخلوقون مربوبون فجعل رضاهم رضا نفسه وسخطهم سخط نفسه لانه جعلهم الدعاة اليه والادلاء عليه الحديث فان الانفعالات والتغيرات كالغضب والرضا والتأذي ونحوها لا يليق بالواجب تعالى شانه الا ان اولياءه الكاملين المكملين للخلق ما داموا في هذا العالم لا مخلص لهم عن الاشتغال بالخلق والمخالطة معهم واصلاحهم وارشادهم وتعليمهم او امرهم المعروف ونهيهم

على المنكر

عن المنكر وحيلئذ يلحقهم لوازم البشرية ولغايض الطبيعية من الانفعالات والاكالات والايذاءات عليه السلام بقوله بانهم مخلوقون ومربوبون ولكن اصل اشتغالهم بامور الدنيا وانتقالاتهم الى الخلايق لو اسطه امر الله وطاعته وعبادته فكلما يلحقهم من ذلك ويصل اليهم كان لله وفي سبيل الله فجعل رضاهم رضا نفسه وسخطهم سخط نفسه والحاصل ان الذي يستحيل على الله من الانفعال والتغير هو الذي يكون وصفا له بالذات وبالحقيقة ويصل الى ذاته بلا الذي لا يكون اولا وبالذات بل بالعرض لوسائط العبد والوسائط هذا العرض لا وساطة في الثبوت ولا في الاثبات والبيان كما يقول عليه السلام لانهم جعلهم الدعاة اليه والادلاء عليه فلعل ذلك يصل الى الله منك ما يصل الى الخلق ولكن هذا الحمل معنى ما ورد في الحديث القدسي من اهان لي وليا فقد بارزني بالمحاربة ودعاني اليها وقال من يطع الرسول فقد اطاع الله وقال والذين يبايعونك انما يبايعون الله وقال يد الله فوق ايديهم حيث جعل اهانة وليه مبارزته واطاعة الرسول ومبايعته طاعته ومبايعته وكذا الرضا والغضب وغير ذلك مما يشاكلهما كالاسف والاذى كما في قوله سبحانه والذين يؤذون الله ورسوله وكالانتقام كقوله فانتقمنا منهم والمكر كقوله سبحانه والله خير الماكرين والكيد انهم يكيدون كيدا واكيد كيدا والمجيء مثل قوله سبحانه وجاء ربك والاتيان ونحو ذلك في آيات لا تكلم نفس والاستهزاء كقوله الله يستهزئ بهم فكما يسند تلك الامور الى الله سبحانه بالعرض والمجاز العرفاني لواسطة عباده الذين هم وسايط في العروض فكذلك يسند اليه البداء ايضا من تلك الجهة واصل ما يحوز ذلك هو ان حقيقة الوجود واستغنائه بشئونه عن ترتبه مراتبه المتفاوتة ومن هذا الاصل يتولد معنى آخر سوى ما مضى لحقيقة الامر بين الامرين وفساد الجبر والتفويض لما عرفت من انه كما يجوز سنادا ادراكات الحواس وافعال الجوارح الى القوى والاعضاء ويجوز اسنادها الى النفس الناطقة الآمرة الناهية كل بمجال الحقيقة لعدم اقتدارها عن الخروج عن طاعتها فكذلك نقول في افعال العباد انها يسوغ نسبتها اليهم والى الواجب تعالى اذ مصدر الافعال هو الوجود ووجود كل طور من اطوار وجهه وضوء من اضواء وجهه وليست مراتبه بمعزل عنه فهو هو وليس هو من جهة حصول بينونة صفة والوجود مبدأ الخيرات والماهية مصدر الشرور الا ان كلا منهما لا ينفك حكم الآخر ويصلح الاطاعة فقد يغلب الماهية على الوجود في بعضها ويكتسب الشرور والسيئات وربما ينعكس الامر ويفعل الخيرات والحسنات وباعتبار التوحيد المذكور يكون الافعال مسندا الى العباد والى الحق تعالى شانه فلا هم مجبورون عليها ولا مفوض اليهم الامر بل حقيقة الامر امر بين الامرين بالمعنى المذكور ثم كما يصدق ذلك الكون لا يخرج عن مشيته تعالى وارادته وقضائه وقدره كما ذكره عليه السلام المروي في الكافي عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن ابيه ومحمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن علي عن الحسين بن سعيد ومحمد بن خالد جميعا عن فضالة بن ايوب عن محمد بن عمارة بن زكريا عن حريز بن عبد الله وعبد الله

بن سنان جميعا عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال لا يكون شيء في الارض ولا في السماء الا بهذه الخصال السبع بمشية وارادة
وقدر وقضاء واذن وكتاب واجل فمن زعم انه يقدر على نقض واحدة فقد كفر اقول قد مضى تفسير الاربعة الاول
منها واما الاذن فالمراد به الامضاء المذكور ثمة واما الكتاب فهو محل التقدير وهو جوهر نفساني علوي وهو
كالخيال فينا ينتقش فيه صور الاشياء الكلية على الوجه المقدر الجزئي التفصيلي فان صور جميع الاكوان الكائنة
مسطورة اولا في قلوب الملائكة المقربين على الوجه الكلي ثم في صدور الملائكة السماوية على الوجه الجزئي المقدر
فكما ان المهندس يسطر صور ابنية داره التي علمها واراد بناءها في نسخة ثم يخرجها الى الوجود الكوني على وفق تلك
النسخة الموافقة لعلمه وارادته فكذلك فاطر السموات والارض جلت قدرته كتب نسخة العالم من اوله الى اخره في كتاب
التقدير على وفق علمه ومشيته ثم اخرجه على وفق تلك النسخة في موادها الخارجية والكتب منها او رسمها واما الاجل
فالمراد به امادة زمان العالم كله او زمان كل شخص واما منتهى زمان العالم وعمره الذي عند القيامة الكبرى او منتهى
عمر كل احد الذي عند موته وقيامته الصغرى فان الاجل يطلق على معنيين لغة المدة المعينة او اخرها
او انقضاءها وقوله عليه السلام فمن زعم انه يقدر على نقض واحدة فقد كفر وجهه ان هذه الامور السبعة مما نص
عليه القران ودل عليه البرهان وكل من نقض شيئا ثبت في القران واثبت بالبرهان فهو لا محالة كافر منافق
والحري بالمقام ان يشتمل على مسائل الاولى في خلق السعادة والشقاوة فنقل الصحيح المروي في الكافي عن محمد بن
اسمعيل عن الفضل بن شاذان عن صفوان بن يحيى عن منصور بن حازم عن ابي عبد الله عليه السلام قال ان الله خلق
السعادة والشقاوة قبل ان يخلق خلقه فمن خلقه الله سعيدا لم يبغضه ابدا وان عمل شرا ابغض عمله ولم يبغضه
وان كان شقيا لم يحبه ابدا وان عمل صالحا احب عمله وابغضه لما يصير اليه فاذا احب الله شيئا لم يبغضه
ابدا واذا ابغض شيئا لم يحبه ابدا اعلم ان سعادة كل شيء وخيره ونيله بما يكمل به وجوده وشقاوة كل شيء وشره
نيله بما يضاد كماله لان الوجود على الاطلاق خير وسعادة والعدم على الاطلاق شر ووبال وكمال الوجود
خير كثير ونقص الوجود او زواله شره والشعور بذلك الكمال لذة وابتهاج وسرور والشعور بذلك النقص
الم وهم وشقاوة لكن الموجودات متفاوتة متفاضلة في الوجود وكمالاتها فرب وجود كمال وجود لشيء
هو بعينه نقص وافة لشيء اخر كما ان الهوية ان كمال القوة الشهوية ولذتها مثلا هو تكيف الالة بصورة
مشتهيها كتكيف القوة الشامة بكيفية الرائحة الطيبة ونقصها بفقد تلك الكيفيتين وكمال القوة
الغضبية هو تكيف النفس بكيفية الغلبة على من غضب عليه او تكيفها بكيفية الشعور بوصول الاذى والضرر
على المغضوب عليه فهذا كمال للغضوب ونقص للمغضوب وعلى هذا قياس سائر القوى والنفوس
وكمال الجوهر العاقل انما هو بتصوره بصور المعقولات وبان يتمثل له جلية الحق الاول على قدر طاقته

في خلق السعادة والشقاوة

ودونه ما يمكن ان ينال منه ثم تتمثل فيه الوجود كله على ما هو عليه مجردا عن الشوب بالمواد وبهذا الجواهر العقلية
تكمل الملائكة المقربين وعقول الانبياء الكاملين والاولياء الواصلين ثم الروحانيات السماوية والمدبرات
العلوية ثم ما بعدها بحسب تفاوت مراتبهم فهذا هو الكمال الذي به يكمل الجوهر العقلي وما سلف هو الكمال الحيواني
والانسان يشارك سائر الحيوانات في تلك الكمالات وله اختصاص بكمال اخر من حيث انه انسان وهو الكمال
العقلي المذكور وبه سعادته وبما كان الغفلة والجهل بتلك الامور وعدم البلوغ اليها شقاوته ثم اذا قيست
احدى السعادتين اعني العقلية والحيوانية بالاخرى تقطع بان السعادة العقلية اقوى كيفية واشد واكثر
تعلقا وكمية في عدة اما الاول فلان العقل يبلغ الى كنه المعقول فيعقل كنه حقيقته المنكشفة لعوارضها على
ما هو عليه والحس لا يدرك الا الكيفيات الغائبة لظواهر الاجسام واما الثاني فلان مدركات العقل هي المفارقات
عن المادة والصور الكلية المجردة عن الاجسام وغواشيها وهي الباقيات الدائمات مع عمر ابدي وبدل
واما الثالث فلان عدد تفاصيل المعقولات لا يكاد يتناهى لان اجناس الموجودات وانواعها غير متناهية وكذلك
المناسبات الواقعة بينها بخلاف المدركات بالحواس فانها محصورة في اجناس قليلة وان تكثرت فانما
تكثر بالموضوعات او بالاشتداد والضعف كالحلاوة بين المختلفين مثلا واذا كانت الكمالات العقلية اشد و
اقوى ومدركاتها ارفع واعلى وعددها اكثر فلا محالة كانت السعادة العقلية واللذة العقلية اشد واكمل وادوم
ضرورة ان نسبة اللذة والسعادة من نسبة الكمال الى الكمال والادراك الى الادراك والمدرك الى المدرك ثم يجب ان
يعلم ان السعادة العقلية سعادة المقربين الكاملين في العلم من افراد البشر وبعدها سعادة اصحاب اليمين
وهم الذين صفت نفوسهم عن دنس المعاصي والشهوات الدنية وسلمت قلوبهم عن الامراض الباطنية فان سعادتهم
وان كانت حسية ومدركاتها امور محسوسة كالجنة والحور والقصور لكنها خالصة عن المكدرات امنة عن النفاد
والفساد واردة عليهم من الاسباب العالية والجهات الفاعلية لا بمشاركة المادة السفلية واستعداداتها وجهاتها
الوضعية فنعيمها دائم وسرورها ابدي وانهم فيها خالدون وكذا قياس الشقاوة فانها اما عقلية وهي الاحتجاب
عن الحق وهي نار الله الموقدة التي تطلع على الافئدة واما حسية وهي المستولية على الجلود والابدان وهي اشد
ايلاما من كل تعذيب بنار حسية قال الله تبارك وتعالى كلا انهم يومئذ عن ربهم لمحجوبون ثم انهم لصالوا الجحيم
فقدم الاحتجاب عن الحق تعالى على صلي النار فان الاول اشارة الى الشقاوة العقلية والثاني الى الشقاوة
الحسية اذا عرفت هذا فاعلم ان الحديث الشريف ناطق بامور احدها ان سعادة المرء وشقاوته ازليتان
كما قيل ان السعيد سعيد في الازل والشقي شقي لم يزل واليه اشار بقوله عليه السلام ان الله خلق السعادة والشقاوة

قبل ان يخلق خلقه والمراد بهما الحقيقيتان العقليتان لا الحسيتان لان العقليات باعتبار كونهما من عالم الامر متقدمة
على الخلق والحسيات متاخرة عنه لانهما تابعة له او المراد انه تعالى خلق سعادة كل سعيد وشقاوة كل شقي قبل ان يخلق
خلقه فان المنازل والمقامات التي يصل اليها اهل السعادة موجودة قبل وجودهم الدنيوي وكذا المنازل والدركات
التي يصل اليها اهل الشقاوة موجودة قبل خلقهم ويحتمل ان يكون معنى الخلق الاول التقدير والثاني الايجاد فيكون
المراد ان الله سبحانه علم في الازل قبل ايجاد الخلائق حال ما يؤول اليه احوالهم من السعادة والشقاوة وثانيها ان السعيد
محبوب الحق تبارك وتعالى والشقي مبغوضه ومغضوب عليه من الله تعالى ومطرود عن بابه وحاصل معنى محبته
الله للغير ان يكون ذلك الغير في درجة قربه تعالى وغضبه ومقته للغير هو كونه في رتبة البعد عنه جل وعلا وقد
علمت ان السعادة والشقاوة الحقيقيتين مرجعهما الى القرب منه تعالى والبعد عنه سبحانه وان السعيد هو العبد
المقرب والشقي هو العبد الابق المبعد واذن فتحقق ان كل سعيد محبوب للحق الاول تعالى وكل شقي ممقوت
عنده مكروه لديه وثالثها ان من احبه الله في الازل لم يبغضه ابدا ومن ابغضه لم يحبه ابدا وتحقيق ذلك يستدعي
اطنابا في المقال فنقول ان الله سبحانه قسم عباده بالمشية والارادة الازليتين الى قسمين والغاية في فعله المطلق
هو ذاته تعالى العليا الاولى وفي افاعيله التفصيلية ايصالها الى كمالاتها وسياقتها الى غاياتها فانقسمت الافعال الصادرة
عن قدرته تعالى وارادته الى قسمين قسم ينتهي الى المنتهى الذي هو الغاية والحكمة في ايجاد الشيء وقسم يقف دون
البلوغ الى الغاية ولكل منهما نسبة الى صفة العدل والمشية فما يتوجه للبالغ الى المنتهى اسم المحبوب ولبلوغه اليه اسم
السعادة وللواقف دون الغاية اسم المبغوض ولحالته في الوقف اسم الشقاوة فمن سبقت له المشية الازلية
الى سيقه العدل الالهي للانسياق الى الغاية والارتقاء الى الدرجة القصوى من جهة فطرته الطيبة
وفقه الله اياه لذلك واتيانه بهيئات الوصول وسمي ذلك توفيقا وهداية ولطفا ورضا في حقه ومن سبقت
له المشية الازلية بالانقطاع عن الغاية والاستقرار دون البلوغ الى الحكمة والغاية باعتبار رداءة فطرته
خذله الله بتسليط الدواعي والبواعث عليه وسمي ذلك قهرا وغضبا وخذلانا واضلالا في حقه فهكذا
كانت احوال الفريقين في البداية والنهاية فريق هدى وفريق حق عليهم الضلالة ففريق في الجنة وفريق
في السعير كل ذلك بتقدير رب الارباب ومسبب الاسباب غير خارج عن تحت القضاء والقدر ولا عن ارادته
ومشيته الازلية وحكمه جزم وقضاؤه حتم ولا يشذ شيء عن انفاذه ونحته وذلك لا يوجب الجبر والاضطرار لان
العلم لا يكون علة كما مر مرارا فاعلم ان لفظ العدل بازاء الامر الواحد الكلي ولفظ القضاء وبازاء
التفصيل الغير المتناهي لفظ القدر فهذه رموز واشارات الى معنى الحب والبغض من الله تعالى لعباده وخلقه

في ان السعيد محبوب لله تعالى والشقي مبغوض له

ويبنى منها ان من كان سعيدا في الازل احبه الله ولم يبغضه ابدا ومن كان شقيا ابغضه الله ولم يحبه ابدا وهذا هو
مفاد قوله عليه السلام فمن خلقه الله سعيدا لم يبغضه ابدا واذا ابغض شيئا لم يحبه ابدا وقد مرت الاشارة
الى ان جواهر النفوس البشرية متفاوتة في الانارة والاظلام مختلفة في الزكاوة والرذالة وذلك بحسب علته
الوجودية والمهية وان كانت افراد البشر بحسب النشاة الدنيوية والطبيعة الانسانية متفقة نوعا
ويؤيد ذلك قول الرسول صلى الله عليه وآله الناس معادن كمعادن الذهب والفضة حيث اشار الى
ان ارواح الناس حقائق متخالفة وان معدن وجود بعضهم كالجوهر العقلي الذي هو واسطة وجوده من الله سبحانه
هو اعلى من معدن بعض اخر كالجوهر الملكوتي الذي هو دون ذلك ولا يبعد ان يكون النهايات على نسبة البدايات
فيكون مرجع كل نفس الى ما بدأت منه مع ما يلحقها من الهيئات المكتسبة التي تناسبها فتزيدها نورا و
شرفا او تؤكدها ظلمة ورذالة على ما هو المعلوم عند الله بعلمه الازلي والمقضي المقدر منه سبحانه رابعها
ان جوهر النفس الانسانية قد يكون خيرا فاضلا شريفا ولكنه تكون اعماله البدنية سيئة قبيحة وقد يكون جوهرها
شريرا واخلاقه رذيلة وتكون اعماله الظاهرة حسنة صالحة واذن فالاول يكون محبوبا عند الله تعالى وعمله
مبغوضا له والثاني مبغوضا عنده تعالى وعمله محبوبا لديه والسر في ذلك ان مدار السعادة الحقيقية
على العلم الحقيقي بالله وملائكته وكتبه ورسله وهو لا يحصل الا بصيرورة النفس عقلا بالفعل وهو يتحقق بنور
الايمان واذا حصل ذلك للانسان يصير جوهرا ملكوتيا قريبا من الله تعالى ولا يضره تقارف المعاصي
لانها امور عارضة لا يدوم اثرها في النفس بل يزول في اقل زمان وان مدار الشقاوة الحقيقية على الجهل
بالله وآياته وملائكته وكتبه ورسله واليوم الاخر وهو الضلال البعيد واذا رسخ هذا الجهل يصير الانسان
بعيدا عن رحمة الله ودار كرامته وحينئذ فلا ينفع له صدور الاعمال الصالحة منه لانها كما عرفت امور
عرضية لا يدوم اثارها في النفوس بل يزول بزوال اسبابها في زمان يسير والى هذا اشار بقوله عليه السلام
في حق الاول وان عمل شرا ابغض عمله ولم يبغضه وفي حق الثاني وان عمل صالحا احب عمله المسئلة الثانية
في خلق الخير والشر فنقل الصحيح المروي في الكافي عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن ابيه عن علي بن الحكم عن
معوية بن وهب قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول ان مما اوحى الله الى موسى عليه السلام وانزل عليه في التورية اني انا الله لا اله الا انا
خلقت الخلق وخلقت الخير واجريته على يدي من احب فطوبى لمن اجريته على يديه وانا الله لا اله الا انا خلقت الخلق وخلقت الشر واجريته على يدي من اريده فويل لمن اجريته على يديه
في هذا الحديث رد على مذهب الثنوية القائلين بان الله فاعل الخير فقط وفاعل الشر الظلام يسمونه اهرمن او
شيئا اخر فقالوا بالهين اثنين اله الخير واله الشر ولذلك افتتح كل واحدة من الفقرتين بكلمة التوحيد وقد اقيم البرهان
في موضعه على انه لا موثر غيره في وجود شيء من الاشياء الا ان ادراك حقيقة ذلك مشروط بالعلم بكيفية الصدور

في خلق الخير والشر

والواجب اولا لان يعلم ان الشر قسمان حقيقي وغير حقيقي والاول لا ذات له بل عدمي اما عدم الذات واما عدم
كمال الذات اذ لو كان وجوديا فاما ان يكون شرا لنفسه او شرا لغيره فان كان الاول لم يوجد لنفسه وقد فرضناه موجودا هذا خلف
وايضا يستحيل ان يقتضي شي امر موجود عدم ذاته او عدم كمال ذاته مع ان الاشيا طالبة لكمالات ذاتها واذا لم يقتض
عدم ذاته ولا عدم كمال ذاته لا يكون شرا لذاته وان كان الثاني فكون امر موجود شرا لغيره اما ان يكون لانه يعدم ذلك الغير
او يعدم بعض كمالاته او لا ما لا يعدم شيا اصلا لا كمالا ولا ذاتا فلا شرية فيه لان نفسه لا يكون ما فرضناه شرا لم يكن شرا على
الاولين لا يكون الشر الا ذلك العدم لا نفس وجوده ذلك الشر الا بالعرض فثبت ان الشر الحقيقي لا وجود له اصلا
ومن يتصفح حال الاشياء واستقرى حال الشرور يقطع بان كلما يطلق عليه اسم الشر اما عدم محض واما امر يؤدي الى
عدم اذ قد يطلق اسم الشر على الموت والجهل البسيط والضعف ونقصان الخلقة ولا مرية في ان امثال هذه عدميات
وقد يطلق على مثل الالم والوجع الذي فيه ادراك لامر مناف بحيث لو لم يكن ذلك الادراك لم يكن الالم والوجع
شرا والتحقيق ان في الالم الحاصل عن تفرق الاتصال بحرارة ممزقة ثلثة امور تفرق اتصال حاصل في
العضو ومبدا قريب وجودي لذلك التفرق وهو الحرارة الممزقة وادراك لتلك الحرارة ولا شك في
ان تفرق الاتصال لكونه عدما شر حقيقي ولا في ان الحرارة في نفسها امر وجودي فلا يكون شرا حقيقيا بل
شريتها انما هو لادائها الى الشر الذي هو عدم الاتصال فيكون شرا غير حقيقي واما الادراك فان كان
ادراكا لجوهر تلك الحرارة فلا يكون من تلك الجهة شرا الا بالعرض وان كان ادراكها باعتبار تاديتها الى التفرق
كانت هذه الحيثية راجعة الى ادراك التفرق فقد ادرك اذن امر لا يستلزمه لفقد الاتصال وحينئذ
فلا يخلو اما ان يكون المدرك نفس العضو المتضرر او القوة السارية فيه فيكون هذا الادراك عين الامر
العدمي فيكون شرا حقيقيا قد حصل هنا او كان المدرك قوة اخرى كما يتخيل ويتعقل تفرق اتصال كان
حاصلا في عضوه وقتا اخر او في عضو ولده او صديقه كان هذا الادراك ادراكا لامر وجودي متصل
بامر عدمي فيكون شرا بالعرض لا بالذات وكيف كان فقد علم ان الشر الحقيقي لا ذات له اصلا وانما
الذي يقال له الشر اما شر عدمي لازم لامر وجودي واما امر وجودي يلزمه عدم هو عدم كمال له لا عدم ذاته
فلا يتعقل ان يكون الشر الحقيقي صادرا او مجعولا بل الصادر اما خير محض واما خير يلزمه شر فيطلق
عليه الشر لاجل هذا الاستلزام فمن الممكنات ما هو بري عن الشر والفساد كالعقول القادسة ونفوس الملكة
ومنها ما هو خير كثير يلزمه شر قليل ومن البين ان ترك خير كثير لاجل شر قليل شر كثير فقوله كيانه خلقت الخلق وخلقت
الخير واجريته على يدي من احببت الا الى القسم الاول وقوله عز وجل خلقت الخلق وخلقت الشر واجريته على يدي
من اريده اشارة الى القسم الثاني وفي الكلام دلالة ظاهرة على ان الخير محبوب بالذات لكونه محبوبا وان الشر المراد

بالتبع

بالتبع لكونه لازما للخير والمحبوب بالذات هو الوجود لانه الخير المحض ومبدا الخيرات والمجعول بالتبع هو المهية لكونها منشا
ومصدرا للشرور وليست شرا حقيقيا حتى يستحيل كونها صادرة ولو بالتبع بل هي شر اضافي وتنقص بالقياس
الى الوجود وليست عدما محضا فاذا المهيات فقد شيئيتها في علم الله الازلي لا في الخارج كما زعمه القائلون بالواسطة
بين الوجود والعدم فالوجود المتعلق بها المستلزم لها باق اياها شر والا فهو عينها خير وبتبعه المهية في ظهورها وبروزها ووجودها
الشر القليل لان الوجود المعتور للمهية من الغيب الواجب تعالى فلا من القاهر ابا كوجودات العقول القادسة والملكة
المقربين والكروبيين والمكرمين وغيرهم من ملئكة السموات والارضين والحاصل ان الذي بلغ البرهان فهم العارفين ان المراد
بالشر المخلوق والعلم هو الشر المخلوق بالتبع وهو المهية الظاهرة بتبعية الوجود وليست شرا حقيقيا كما عرفت
لكونها لازمة لامر وجودي هو الوجود وتابعة له في البروز والظهور ولا ينافي ذلك قوله كانه قول من اجريته
على يديه من حيث ان الذي لا يجري على يد احد اذ المراد اثارها التي يجري عليهما باعتبار منابعهما ومن الغيب الوجود
النوري هو مصدر الخيرات والحسنات ومحل معقولها او ظلام لو لا ظلمة المهية وبالجملة درجات الموجودات متفاوتة
فمنها ما لم يكن فيه شوب شر اصلا كما عرفت من العقول المجردة المقدسة ومنها ما يغلب فيه الخير على الشر وهذان القسمان
داخلان في الوجود اما الاول فظاهر واما الثاني فلان الموجودات التي لا يمكن ان يكون على كمالاتها الا
بها الا ويكون بحيث يعرض فيها في بعض الاوقات وعند طلاقاتها لما يخالفها كالنار والماء وغيرهما فان كمال
ذلك هو التسخين والتبريد يحصل حال طلاقاتها للغير المخالف لها ولا شك ان ايجاد القسم الثاني فيه خير على حال
افرادا لان الذين يترتب عليهم بعض كمالاتهم في بعض الاحيان وفي بعض الافراد حيث ان المتبعد من
المبدا الحق الاول تعالى ايضا قد يترتب على وجودهم منافع اخر نوع هذا القسم قليل بالقياس الى الكل وفي نوع
التضاد المقتضي لصيرورة البعض ممنوعا عن كمالاته ايضا قليل فانه غير واقع الا في اجزاء العناصر وبعض
المركبات حيث ان بعضها مانع عن تاثير بعض اخر وترتب كماله عليه ومنها ما يغلب فيه الشر على عدم الخير ومنها
ما يتساويان فيه ومنها ما هو شر محض وهذه الاقسام الثلثة غير داخلة في الوجود لان الموجودات الحقيقية الا قليل
الكثير من الاعدام الاضافية الحاصلة على الوجه المذكور فثبت ان المخلوقات قسمان ليس الا خير محض وجود واثرا
وخير يلزمه وجود شر وهذا ان القسمان ينقسم اليها افراد الانسان وكل في النشاة الثانية فان من افراد
من كان وجوده الاخروي الخارج من القوة الى الفعل وجودا خيرا لا شر فيه اصلا ومنهم من كان وجوده مع الشرور
ومن هذا القسم من كان الغالب عليه الالم والعذاب الابدي فان الاعتقادات الباطلة المخالفة للحق تصير
جوهرية للنفس وذاتية لها ولا يكون كالاعمال الغير عليه الشر المبرز والاسباب هو حيث صارت جوهرية ذاتية
سلاسل الافعال الوارد في المقام من ان المخالفة كانت في زمان محصور والابدية العذاب تنافي العدالة
وذلك لان اثر الكفر مثلا هو العذاب ما دام باقيا واذا صار من فاني النفس مجبورة به باقيا ببقائها لانها الكفر

فمقتضاه تابيد العذاب فالبالغ في الشقاوة وهو الذي وجه الادراكي عين الجهل والضلال والكفر بالله
وكتبه ورسله واليوم الاخر وهذا لا يتصور في الدنيا لان ما في الدنيا اجسام وصور ولبس وجودها عين
الالم والعذاب وانما يكون ذلك في الاخرة لان وجود كل من كان فيها وجدان ادراكيا وان كان جسمانيا
فان رسخت هيئة الجهل والضلالة والكفر في نفس من خرجت فيها من القوة الى الفعل في جانب الشقاوة
الصرفة من غير جهة كمالية فيه كان وجوده الاخروي نفس الالم وعين العذاب من غير راحة فكان وجودها
شرا محضا لا خير فيه لما مضى ان الالم شر حقيقي وهذا هو الطرف المقابل للقسم الاول الذي لا شر فيه والمراد
من الحديث الشريف في اكثر القسمين المتقابلين اللذان هما من اصناف النفوس الانسانية فالقوة الاولى
اشارة الى الاول ان الكامل والقوة الثانية اشارة الى البالغ في الجهل والرذالة فهما النهايتان في الخير والسعادة
والشر والشقاوة وبينهما وسائط لا تعد ولا تحصى هذا وتحتمل ان يكون المراد بالخير ما الشر غير الوجود والمهية
من الايمان والعلم والاهتداء والتصديق بجميع ما جاء به الانبياء من الايمان بالله تعالى واياته وكتبه ورسله و
اليوم الاخر والصلوة والصوم والحج والخمس والزكوة وسائر الامور المعروفة والجهل والضلالة والتكذيب بالرسل
والكفر بالله واياته وكتبه ورسله واليوم الاخر والغيبة والنميمة والشرب والزنا وسائر الامور المنكرة ولا ريب
في ان الاول من جهة كونه طاعة محبوب له تعالى لكونه المحبوب بالذات ضرورة ان كل محب يتعلق قصده الاولي وغرضه
الذاتي بمحبوبه والثاني من حيث كونه معصية غير محبوب له لكون المحبوب بالتبع ومخلوقا بالعرض وههنا احتمال اخر
وهو ان يكون المراد اعم من ذلك كله بحيث يعم كل افة ونقص من اي جهة كان باعتبار من الفقر والرتب وغيرها من الالام
والاسقام والامراض وغير ذلك مما يعد لغيره وعرفا شرا والحكمة في خلقه هو انتظام نظام العالم ولا يمكن الا بخلقه
انه لم يخلق الشر اذ الشر القليل الذي في ضمنه خير كثير يكون تركه شرا كثيرا فالخير الكثير وهو شر كثير وتعميم النفع هو الموافق
للتحقيق واما جواز خلق الشر القليل من جهة الخير الكثير فيتهد به حال من احرق ثوبه النار الا انه ينتفع بالنار
مرة عمره فكلية تضرره بها بالنسبة اليها الى كمية انتفاعه بها فهذا الشخص بالضرر والخيار باعتبار كثرة النفع
فكيف اذا كان الشر شرا ينتفع به النوع ولو فرض ان ذلك الشخص في جنب تضرره بالنار يكون وجودها حسنا
بالقياس الى انتظام النوع كما يقطع عضو لاصلاح البدن فالحكمة في دخول اصناف الشر في تحت القدر
الالهي هو انتظام نظام النوع كالعناصر المتفاعلة لتوليد الحيوانات والنباتات والمعادن مع ان كل عنصر
بالقياس الى الاخر شر لكونه مضادا له كاسرا اياه بحسب الكيفية وكذا النظائر فان غايات بعض الموجودات
مضرة لبعض اخر كما ان غاية القوة الغضبية مضرة بالقياس الى العقل الا انه وان كانت منتفعة بالنسبة
الى نفس القوة الغضبية فهي شر بالنسبة الى الاول وخير بالنسبة الى الثاني وافراط الشهوة شر ومضرة للنفس الانسانية
التي كمالها بالعلم وحفظ القوى التي تحتها وخير ومنفعة بحسب القوة الشهوية وكذلك كل شخص فان كان الشر بالقياس

في معنى ان الشر على التحقيق وجواب ان الشر القليل الذي في ضمنه خير كثير

الى الشخص

الى الشخص اخر الا انه خير بالقياس الى نفسه وكل نوع فرض انه شر بالقياس الى نوع اخر فهو خير وكمال في ذاته والظلم
وان كان شرا بالنسبة الى المظلوم الا انه خير للقوة الغضبية فثبت ان الامور الموجودة التي يطلق عليها اسم الشر خيرات
في انفسها وان شريتها انما هي بالقياس الى ما يتضرر بها او ينتفع لاجلها وتلك الشرور وان كانت
كثيرة في عالم الطبيعة بل في الكائنات المحصلة التي تحت الافلاك ولكن ليست باكثر بل يقع في اشخاص قليلة
وفي اوقات متباعدة فان الاشخاص السالمين عن افات الانسان بل افراد كل نوع من الحيوان وغيره عدد الاكثر
منه اكثر من ذوي الافات والعاهات واوقات السلامة اكثر من اوقات الافة اذا عرفت هذا فاعلم مرة اخرى
ان الخير مقتضى مقدر بالذات والشر داخل تحت القدر الالهي بالعرض والى الشر مقتضيا هو مقدر في عالم
الخلق وكونه من عوارض الماديات وقولنا بالعرض نعني به انه اذا نسب الشيء الى الشر يتعلق به منافع فذلك الشر كما
كما اذا انسبنا الدواء المر الى بدن المريض مثلا يتعلق به منفعة فيكون بالقياس الى البدن مقصودا بالعرض
ونافعا له ومثل الغيبة مثلا نافع لمن يتصور بها او يعرض عنها فالخير مخلوق بالذات لكونه محبوبا بذاته والشر
مخلوق بتبعية الخير وبالعرض لكون منفعته عائدة الى الخير فظهر ان فائدة خلق الشر هو تعلق منفعة الخيرات
في بعض الاوقات وهذا هو معنى كونه مقدرا بالعرض والافالحكم في جميع الخيرات والشرور من حيث انها
موجود واحد اذ الوجود بما هو هو خير محض فهو مقدر ومقتضى بالذات محبوب مراد في جميع الكائنات
ومن الواضحات ان عناية الله تعالى ولطفه وجوده بافاضة الوجود الى الموجودات نسبة واحدة وانما التفاوت
فيها بحسب قوابلها القريبة والبعيدة من الحق الاول باعتبار ما بعدها وينبغي ان يعلم تارة اخرى بانه اذا كان
شرور شرا بالقياس الى امر لا يلزم ان يكون شرا في نظام الكل بل ربما يكون ذلك خيرا بالنسبة الى نظام الكل
والذي يجوز لاحد ان يقول قد كان جائزا ان يخلق الخالق المدبر القادر على ما يشاء بعميم قدرته ان يخلق خيرا
محضا مبرا عن الشر كله من غير ان يخلق شرا ولو بالعرض لانا نقول ان هذا واجب في الموجود المطلق ولكنه ليس
بواجب في كل موجود وقد اوجد ما هو كذلك لانه اوجد موجودات مقدسة كما مر انها لا شر فيها فلو انتفى
بوجود الوجد ما فيه شوب الشر ايضا لكان الشر اكثر لما مر ان ترك الشر القليل المحفوف على الخير الكثير شر كثير
وايضا لو وجدت الامور التي في هذا العالم بريئة من الشرور وعلى صفة وحالة واحدة لكانت كلها بهيئة
واحدة والتالي باطل فالمقدم مثله مضافا الى ما يجب وجودها من الكليات من صور متضادة
حتى يحصل بتفاعلها وانفعالها امزجة مركبة كالحيوانات والنباتات والمعدنيات فان قلت ان الواجب تعالى
قد اعطى كل قابل ما يستحقه من الصور والكمالات فان كان اعم افراد الانسان لا يلزم وجود الشر فما معنى ما ورد
في ان جميع السموات والارضين انما خلقت لاجل الانسان فهذا غير ملايم لكون الانسان مصدرا للشر قلت
ان الذي خلق لاجله السموات والارضون انما هو الكامل اذ وجوده فارغ عن العالم الجسماني وذلك اي مخلوقه

لاجل كل من ليمراف انا نعد عرفت ان افرادنا لان ينقسم الى قسمين قسم خير محض لا شر فيه اصلا او قسم كان
وجهه مع الشرور على وجه لا ينقطع عنه العذاب ويليهما وسائط كثيرة على ما مر تفصيل القول فيه انفا
ولا ينافي ذلك ما هو المختار الموافق للتحقيق من تعميم الشر المخلوق بالعرض الوارد في الحديث وعلى اي
حال فمن اجرى الخير على يدي العبد توفيقه له لاكمال الخير وخلق الخير مندرجا الى الكمال لتعلق علمه الازلي و
قضائه الاولي بميله الى الخير باختياره من جهة فطرته الطيبة الاصلية ومن اجرى الشر على يديه خذلانه وخلق
الشر له مندرجا الى الانتهاء ولتقديره العلمي بميله الى الشر اختيارا بمقتضى فطرته الخبيثة الاصلية فلا يلزم الجبر و
الاضطرار لان العلم والتقدير لا يكون علة بل يكون تابعا للمعلوم كما مر مرارا وفي الصحيح الاخر المروي في الكافي
الكافي عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن محمد بن ابي عمير عن محمد بن الحكيم عن محمد بن مسلم قال سمعت
ابا جعفر عليه السلام يقول ان في بعض ما انزل الله من كتبه اني انا الله لا اله الا انا خلقت الخير وخلقت الشر فطوبى
لمن اجريت على يديه الخير وويل لمن اجريت على يديه الشر وويل لمن يقول كيف ذا وكيف ذا اقول قد مر توضيح صدر
هذا الحديث في الحديث السابق واما تفسير ذيله وهو قوله سبحانه وويل لمن يقول كيف ذا وكيف ذا فالمراد ان الويل
لمن يقول كيف يصح جري الخير على يدي احد وجري الشر على يدي اخر من الله سبحانه وهو غير ملائم للتكليف المنوط
بالاختيار او كيف يكون الفعل الفلاني خيرا والاخر شرا وقد يطلق بعض كلمة الاستفهام على اخر فيجوز ان
يكون كيف بمعنى لم اي لم صار ذا خيرا وذا شرا او لم صار ذا ممن يجري على يديه الخير والاخر ممن يجري على
يديه الشر والمقصود في المقام ذم الاعتراض على فعل الله سبحانه وخلقه بان يقال لماذا هذا التقسيم ولم لم يكتف بجنس الاول ولماذا اصار السعيد سعيدا جرى الخير على يديه حتى يثبت له الثواب وحسن المآب ولماذا اصار الشقي شقيا جرى
الشر على يديه بحيث يثبت له الويل والعذاب وبالجملة اذا كانت الخيرات والشرور كلها بالارادة الله تعالى
وقضائه وتقديره مكتوبة علينا في الازل قبل وجودنا ومقتضية فينا قبل صدورها فما لنا الا الاستسلام
ولا استعداد لنا كيف نحترز عما لا يمكن لنا التحرز عنه باعتبار القضاء او القدر الالهي ومن اين مزية
السعيد على الشقي كما هو مفاد قوله سبحانه في الحديث الشريف مع انهما متساويان فيما قدر لهما وان الله
عز وجل ليس بظلام للعبيد وما ظلمهم الله ولكن كانوا انفسهم يظلمون فهذا السائل ان كان غرضه الالزام و
الاعتراض على الله المتعال وتمهيد العذر فيما يصدر عنه من الشرور والسيئات فهو مستحق للعذاب والويل
كما قال الله جلت حكمته وان لم يكن مراده الا الاطلاع على حقيقة الامر وكيفية صنعه تعالى ومعرفة حكمته في خلق
الاشياء وربط الاسباب الى مسبباتها فلا يخلو اما ان لا يكون من اهل التحقيق ولا قابلا لادراك حقيقة
هذا الامر ويكون عقله قاصرا عن الاطلاع عليها واما ان يكون مرتقيا الى بعض مدارج العلم والعرفان

فابلا

فابلا للبلوغ الى كنه امثال هذه الامور وقلبه مستنيرا بنور الحكمة وذهنه مستقيما في انفهام المطالب الخفية والدقائق
المكنونة فان كان الاول فجوابه الامر بالسكوت والنهي عن الخوض والبحث عن الامور المتعلقة بالقضاء والقدر
كما ينطق به صحيح الاخبار وان كان الثاني وغرضه استكشاف الحق فجوابه اولا التذلل وعدم الياس عن روح الله تعالى
وان يطيب له الله سبحانه يفتح عليه باب الرحمة ويوفقه للبلوغ الى المراتب العلية الموجبة لشهود هذه المطالب
السنية اذ لا بدع في مثل هذا السؤال والجواب وانه لا يدرك الا من تصدى لاستعلام الباطن بعد انقياد الظاهر كما
يشهد به حكاية موسى والخضر على نبينا وعليهما السلام حيث انكر الاول على الثاني في كسر السفينة وقتل الغلام واقامة
الجدار واجاب عنه الثاني بما نطق به كلام الله الملك العلام فان امثال هذه الدقائق من مطارح مدارك الاعلام حتى
الانبياء والرسل والاولياء الكرام وثانيا بان حقائق الارواح متنوعة ومدارج العقول حسب القدسية منها متفاوتة
وجواهر النفوس مختلفة وعوالم المجردات العلوية في مراتب صعودها مترتبة وكذا الاستعدادات في المواد الجسمانية
والقوابل السفلانية ليست متساوية فالارواح الانسانية بحسب الفطرة الاصلية الاولية الذاتية مختلفة في الصفاء
والكدورة والضعف والقوة وفي درجات القرب والبعد من الله تعالى مترتبة ولا ريب في ان ما بازائها من المواد
السفلية بالنسبة لها في التفاوت بحسب اللطافة والكثافة وبحسب ذلك تفاوتت امزجتها في القرب والبعد عن
الاعتدال الحقيقي وفي قبولها للارواح العالية المتفاوتة المتعلقة بها فاللطيف القريب من الاعتدال
يقبل من الارواح العالية الصافية النورية القريبة الى الحق سبحانه والكثيف البعيد عن الاعتدال يقبل منها ما
يناسبها في الكدورة والبعد عن المبدأ جل وعلا وقد قدر الله عز وجل في عالم التقدير بازاء كل روح مادة
مناسبة لها ومعنى التقدير انه تعالى علم ان المادة الفلانية بحسب مزاجها المنفرد لا تقدر الا بتوبتها في علمه لها لا ان يكون
لقبول الصافية من الروح او الكدرة منها فافاض الله ما يناسبها بحسب استعدادها واوليتها المهيئة فلا جبر ولا
تفويض فحصل من مجموع تلك الروح المجبولة بالذات وما يتبعها المهيئة المادية المجبولة بالعرض الباري الظاهر
بتلك الروح بعد ايتلافهما استعدادات تامة للعقل لبعض العلوم والادراكات دون بعض واستعدادات للبعض
لبعض الاعمال والصناعات دون بعض على حسب قدر الله تعالى وعلمه في الغاية الاولى والقضاء السابق كما قال
الرسول صلى الله عليه وآله الناس معادن كمعادن الذهب والفضة اي ذو معادن ومن هنا اتضح علم الله قبل ايجاده النفوس
وابداعها والمراد تلك المعادن هي الارواح المذكورة المتفاوتة في القرب والبعد والصفاء والكدورة كما
عرفت لتفاوت معادن الذهب والفضة وحيث انها مخزن علم الله قبل ايجاد النفوس فلا بد من قدم النفوس لوضوح
ان كينونة حقائق الاشياء في خزائن علمه وقضائه كينونة اعلى واشرف مما عليه وجودها الكينيا في عالم الاكوان
ودار الاكوان وما يقابلها تفاوت العقول والادراكات والاشواق والارادات بحسب اختلاف الطبائع والغرائز والجبلات
فيرغب بعضهم بطبعه الى ما ينفر عنه الاخر ويستحسن احدهم بهواه ما يستقبحه الاخر وهذا الاستقباح وذلك الاستحسان هما

المهيئة الغير المجبولة الا بالعرض كلها الوجوب المجبول بالذات مقهورا او جملة اياها مقهورة فيفعل الشرور والسيئات على الاول
والخيرات والحسنات على الثاني فطوبى لمن علم الله سبحانه وقدر له انه يفعل الخير بحسب فطرته وجبلته فوفقه وخلق
له الخير واجراه على يديه من جهة ميله اليه اختيارا وويل لمن علم الله تعالى وقدر له انه يفعل الشر بحسب فطرته وجبلته فخذله
وخلق له الشر واجراه على يديه باعتبار ميله اليه اختيارا والعلم والتقدير تابعان للمعلوم فلذا فرغ السؤال وارتفع الاشكال
ووجه توهم الجبر والاضطرار وظهر ان السعيد بما صار سعيدا والشقي بما صار شقيا وتبين وجه مزية السعيد على الشقي
وبقي الجواب عن سؤال فائدة خلق الشر فنقول انه لا شبهة في ان العناية الالهية قد اقتضت نظام الوجود
على احسن ما يمكن واحسن ما يتصور حتى انه لو امكن ان يكون احسن مما هو عليه لاوجده كذلك قطعا ولو تساوت الاستعدادات
[illegible]
والبقي الناس كلهم على طبقة واحدة وحالة واحدة لا يتميز امورهم ولا ينتظم معيشتهم فهلكوا في يسير من الزمان ولو
فرض بقاؤهم لتعطيل المراتب الباقية في كتم العدم مع امكان ايجادها بوجه من الوجوه لا فسادا وعدوانا
الى تلك الطبقات مع فقدانها وعدمها الا ترى انه لو كان الملح معقودا او النمل مختبرا لم يوجد الملح والنمل
اصلا لم يبق للكوم طعم يحصل منهما وانتشر الناس بفقدهما ويحصل لفقدهما مع امكان وجودهما وكذا الحال في سائر
الموجودات السافلة عن الاخرى بان يكون الارض كلها ذهبا وفضة او كلها فضة بحتا والغير عقيقا او يا تيا
وهكذا فان ذا الوجب لتضرر الناس كلهم فلو كان الغير سلطانا والشقي فقيرا او الجاهل حكيما والموهوم عقلا الاضطر
السلطان الى صنع الكنس والحكيم المنالة الى مباشرة الرجس فما لقى التناسل على تقدير التناسل ولم يبق السلطان
سلطانا والعقل ملكا مما واختل النظام وظهر الهرج والمرج ولم يكن ذلك عن الاسكان ظلما وجورا
فالمراد هو تقوية المواد والاشباح بحسب الارواح والتوزيع الاثر حسب اختلاف الانواع وتوجيه الافراد كل الى نوع والى
ما يناسبها من الغايات فمن اساء عمله واخطأ في اعتقاده فانما ظلم النفس لظلمة جوهره وسوء استعداده كما ان
اهل الشقاوة في معاده اذ علمت الاساءة والخطأ انما نشأت عنه باختياره اذ ظلمة الجوهر وسوء الاستعداد ليست
الا من مهيته الذاتية الخبيثة الغير المجعولة فقصر استعداده وظلم جوهره لعدم امكان كونه احسن مما هو عليه
انه لم يكن قابلا للعقول الصافية من الارواح المجردة مما كانت استعداده مقصورا على قبول المتعلقة بها كالحفاش
بالنسبة الى ضوء الشمس وليس المراد ان ذاته مجعولة بجعل الجاعل تعالى وقد جعلها غير متمكن مع ذلك ليلزم الجبر
على الجاعل ثم فيضه افاض عليه الوجود لقدر طاقته واستعداده وهذا الوجود هو المعبر عنه بالروح المجرد وهو
مع ذلك قادر ان يسلك في طريقة السعادة الا ترى انك مع كمال الايمان والسعادة تقدر على ان تختار طريق
الكفر والشقاء لكن ذلك مع قطع النظر عن الامور الخارجية المانعة من علم الله تعالى وغيره الا انك لا تختاره
لما عندك من فطرتك وكذا حال الشقي فان ذاته بذاته مع كونها ظلمانية تقدر على سلوك طريق الحق والايمان

والسعادة

والسعادة مع قطع النظر عن جميع الموانع الخارجية فهو فاعل مختار الا انه من حيث الخباثة الذاتية لا يسلك مسلك
الحق والادراك الذاتي باختيار احد طرفي النقيض بحيث اذا شاء فعل واذا لم يشأ لم يفعل كاف في صحة تعلق
التكليف وعلى تقدير التسليم كون الارادة للافعال مخلوقة له من الله سبحانه فهي الارادة المطلقة الجائز تعلقها الى النقيض
اما الفعل واما الترك واما فعل اخر كما ان القدرة والاختيار مخلوقان له بمعنى ان شاء وان لم يشأ لم يفعل وكذا الشوق والميل
انما هما مخلوقان له على وجه جاز تعلقهما بهذا او ذاك او تركه والارادة في المقام يجوز ان يكون بمعنى ما يقال له بالفارسي
خواهش كردن او ما يقال له بها خواهش داشتن اذ من العبد لشيء من المعنيين لا يستلزم حصول المراد في الخارج
فان قيل ان ارادة العبد لا يكاد انها متوقفة على الارادة الواجبة والواجب تعالى فنقول على تقدير التسليم تلك
فهي منه سبحانه بمعنى الاول بحيث جاز فعل المراد وتركه وبالجملة انما الاشقياء لا استعداد لهم ولا يمكن ان
ان يقبل الارواح الصافية النيرة العالية وانما هي مستعدة لقبول الارواح الكدرة البعيدة عن ساحة
قرب الحضرة الاحدية جلت حكمته كما ان مهية الفرس مثلا لا استعداد لها ولا يمكن ان تقبل الروح الانسانية والكلام
مع انهم باعتبار خباثة فطرتهم يشتاقون ويميلون الى الشرور والسيئات فانهم مع ذلك قادرون على تركها و
فعل الخيرات والحسنات والفاضي بذلك مضافا الى ما مضى سابقا هو بداهة العقل والضرورة الاولية جدا واما
الجواب عن السؤال الثالثة لمعرفة السبيل الى الاحتراز عما يجب الاحتراز عنه فهو ان تزكية النفس بحيث الجود طيب
الاصل لطيف الفرحة لا ان الشر خاصة في فطرته الطيبة فلم يقدر له من الفواحش والرذائل والسيئات
لفقد المناسبة بينها واذا تم لشيء منها على سبيل الندرة لغلبة شيء من صفات النفس الامارة الشهوة والغضب
واستيلاء داعية من دواعي وهمه وهواه متلبسة في الساعة وزجره زاجر من رسول الباطن اعني عقله كما قال
الله تبارك وتعالى في حق يوسف على نبينا وعليه السلام ولقد همت به وهم بها لولا ان راى برهان ربه واذا كان
دون ذلك في صفاء الجوهر وحسن الاعداد وكانت النفس فيه مزجرا ازاجر من خارج كانت اعماله
ادبا ام غير ذلك لمن استحق منه واذا قصد المعاصي شيئا وجد لا محالة باعتبار عقله ودرايته وناصرا
من توفيقه وهدايته فيفعل ما قد شغف للمناسب بين القاصد والمقصود والملائمة بين المحب والمحبوب
ولا يلتهم عنه بنهي ناه ودفع دافع ولا بتركه بلوم لائم ولا يمنع من منع مانع من اشياطين الاشرار والجهلة والله
كان دون ذلك في صفاء الجوهر وكانت النفس احتاج الى ترغيب مرغب وتحريض محرض الكيد
من خارج على الطاعات والتورع واما خبيثة النفس ظلماني المهية والجوهر رديء الذات والاصل فهو يحس
ذلك في جميع ما ذكرنا ويميل الى المعاصي بطبعه ويميل الى السيئات بذاته وكلما استقبحه العقلاء
يميل الى ما ينزجر عنه الاذكياء ولا يلتهم عن نهي ناه ولا زجر زاجر ولا منع مانع من الشرع وغيره ولو بالمبالغة
والتاكيد بل يحسبه مستهجنا وان علم ان ضده اجود واحسن وهو محشور مع الحبة اخرته بمقتضى

والسعادة

الوارده عن الائمة الاطهار عليهم صلوات الملك الغفار وهو مع ذلك كما عرفت قادر على ترك المستقبحات و
الاتيان بالمستحبات فلا جبر ولا اضطرار بل هو فاعل مختار وما ذكرنا سابقا في وجه خلق الشرور من ان خلق الاشياء القليل
الشر لكثير الخير لاجل خير كثير اذ تركه شر كثير ليس في محله كان الذوات الصادرة عنها الشرور فانها مثل الاخرى سابقا
كحقيقتها وان الذوات ليست مجبولة بالذات بل كان وجهها كان مطلق الشر الواقع في العالم من الافعال
وساير الاعراض بجميعها كما قلنا ان القوة الغضبية والشهوية مثلا ما يصدر عنهما وان كان شر الا انهما لما كان
الى القوى خير وبه يسقط السؤال بانه اذا كان الله تعالى لا يفعل الا الاصلح فلم خلق في الانسان هاتين القوتين
وهما الينبوعان للعصيان والمخالفة والطغيان وذلك لانهما انما خلقتا لقوام النظام واستقامة نوع
النوع وقوامه كما ان ساير الجوارح خلقت لذلك ولاجل الطاعة تحملهما وانما تصرفهما النفوس الخبيثة في المعاصي
مضافا الى ما في ذلك من الفوائد الجليلة ومن ان النفس الانسانية باطاعة عقلها تجاهد معهما وتعارضهما وتقهرهما
بالتقوى والمشقة الشديدة حتى تحصل لها الجهاد الاكبر وبه تترقى الى المدارج العلية وتصل الى الكرامات السنية
وتبلغ الى المرتبة القصوى والمرتبة العليا حتى انها ربما فاقت الملائكة المقربين فيكون خلقهما لطفا واي
لطف واي صلاح اجل من اللطف واي فايدة اعظم منه بل هو اجل المصالح واعظم الفوائد بحسب العقل
والشرع ثم يجب التنبيه على امر كان ينبغي ان يذكر في ابتداء عنوان مذهب الاشاعرة حيث انه لو المعارف والبيان
مقدمتين احديهما ان افعال العباد اضطرارية والاخرى انه لا شيء الا في الاضطرارية ان تحكم العقل
بحسنها او قبحها وقد عرفت حال الصغرى بما لا مزيد عليه واما الكبرى فان كنا سلمناها لكنا لعبد ذلك وتنبيها
على كيفية بعض افاضل الاعلام في المقام قدس سره وحاصله فوجدنا ان الكبرى كلتيهما ممنوع على ما حققه الفاضل
المذكور وننقل كلامه بلفظه الشريف فنقول قال في حاشيته على حاشية الملا ميرزاجان على شرح المختصر فيه
بحث لان الاضطرار الذي لا يكلم العقل بحسنه وقبحه هو الذي يلزم ما ذكره لان اللازم
مما ذكره ليس الا انه يجب صدور الفعل عن العبد بسبب وجود الاختيار والارادة ووجود هما فيه ليس
باختياره ولا نسلم ان هذا هو الاضطرار المذكور بل الاضطرار المذكور على ما صرحوا به اما بان يصدر
الفعل بدون شعور وارادة كما يصدر عن الطبايع واما بان يصدر عن الشعور لكن بقسر قاسر و
جبر جابر مثل ان يأخذ احد يد احد ويضرب بها رجلا واما اذا صدر فعل عن فاعل يكون عالما به و
بمصلحته ويكون علمه بمصلحته باعثا على فعله حتى لو لم يكن له ذلك العلم بل كان له العلم بمصلحة تركه لما فعله بل
تركه لا بد علمه بمصلحة تركه فليس هذا اضطرارا اصلا وان كان صدوره عن الفاعل بعد حصول ذلك العلم
بطريق الوجوب واللزوم سواء كان حصول العلم بفعله او لا فان قلت ان هذا مجرد اصطلاح اصطلحتم
على ان مثل هذا الفعل يسمى اختياريا لا اضطراريا والقسمين الاولين يسميان اضطراريا والا فهي الحقيقة

لافرق بين الاقسام فيما يتعلق به غرضنا من جواز تعلق الحسن والقبح والمدح والذم والثواب والعقاب
كيف ولو كان العبد بعد حصول العلم بمصلحة محرم مثلا يجب ان يصدر ذلك المحرم عن الفاعل فاي ذنب للفاعل
وذلك الذي ليس بذنب في حصول العلم المصلحة اتفاقا سواء قلنا ان حصوله منه بالايجاب او لا او لم يحصل
العلم لا يمكنه ان يمتنع صدور الفعل بل يصدر البتة فاي معنى لكون الفاعل هذا متاوسيقا للتوبيخ والتنكيل
واللوم والعقاب اكل ذلك بمجرد ان العلم والارادة من جملة اسباب الفعل كلا وهل هذا الا مثل ان يكون لرجل
ثلاثة عبيد يكون احدها بالعلم والاخر بالارادة والاخر بالفاعل ثم يتركه ثلاثة وسط العبيد وكان رأس
الحبل بيده فيجذبه بحيث سقطت العبيد وما كان سقوط العلم مستلزما لسقوط الارادة وسقوط الارادة
مستلزما لسقوط الفاعل فهل يجوز حينئذ ان يضرب السيد الفاعل لاجل سقوطه باعتبار ان الارادة
والعلم كانا من جملة اسباب سقوطه وهل يجوز عاقل مثل ذلك قلت لو كان مجرد العلم سببا موجبا للارادة او
الفعل لكان كما ذكرته لكنه ليس كذلك بل ان العلم بالمصلحة مثلا الصبر في بعض المواضع سببا موجبا للفعل ان قلنا
ان الارادة لعدم الالتفات الى ما او الارادة فان قلنا انها غير موثرة في بعض المواضع لا الصبر سبب الاخر بما كان
الصالح والطالح مشتركا في العلم بمنفعة الخمر مثلا وذلك العلم كونه في الطالح سببا موجبا لشربها والارادة الموجبة له لا يكون
في الصالح كذلك فهذا الامر هو الذي موجب كون الطالح هو الذي يستحق اللوم والعقاب دون الصالح انتهى ما اردنا ذكره
من كلامه رحمه الله وهو في غاية الجودة والمتانة ثم انه لما انجر الكلام الى ان الذات والمادة تقتضي الفعل
احسانا واما قبحا فنقول لا بد لا استبعاد في ان تقتضي ذات الطالح فعل القبيح ودون الصالح الا تنال فعل
الحسن ويستحق الاول الذم والعقاب على فعله والثاني المدح والثواب على فعله ومن الظاهر ان جمهور اهل العرف
اذا راموا المبالغة في ذم احد او مدحه يقولون ان ذاته كذا وكذا فالتجاوز لبعضهم اذا وصلوا الى هذا
المقام لا يعدون ذلك مستنكرا وبها تروح عنه وهو في غاية الغرابة كيف وان من الافعال الحسنة الموجبة
لاستحقاق المدح والثواب من الذوات الطيبة وتصدر الافعال القبيحة المستلزمة لاستحقاق الذم
والعقاب من الذوات الخبيثة فان الذوات الطيبة لاجل ان تصدر عنها الخيرات والحسنات على طريق اللزوم والوجوب
والذوات الخبيثة تصدر عنها الشرور والسيئات كذلك ولا مناص لاحدهما عن مقتضاها لم يجب ان تصدر عن
الاولى الخيرات والحسنات وعن الثانية الشرور والسيئات وكون صدور ذلك على سبيل الوجوب لا ينافي استحقاقها
المدح والثواب او استحقاقها الذم والعقاب وليس ذلك من الاضطرار المنافي عن الاستحقاق المذكور لان الفعل
يصدر بعد ملاحظة منفعته والعلم بها وكل فعل صادر عن العلم والشعور وان كان بايجاب الذات اياه وصادرا عنها

بطريق الوجوب واللزوم يستحق فاعله المدح والثواب او الذم والعقاب والايجاب المذكور لا يمنع عن الاستحقاق المذكور
بما ذكره وحقق المسئلة الثالثة فيما عن ان يحمل من ان الذوات الشريرة الخبيثة بما الذي النشأة الاخروية
عن سبب كما هو قايل ان افاضة الوجود عليها وما يجاب به عنها فنقول المطلب يقول انه لو لم اتمكن من ترك القبيح لم اقدر
على التحرز عنه وكلما انه في التبعد عنه فبالاخرة كنت واقعا فيه متصدا بالمه وجوابه ان ذلك بجرد ما يصدر عنه
اللسان عن رعاية المطلب اذ كل فاعل قبيح يمكنه تركه في حد ذاته مع قطع النظر عن جميع الامور الخارجة من علمه به
وقضائه وقدره وغير ذلك فانه القدر ولا فاضية بان يكلمه ان ترك الفعل القبيح يمكنه ان يتركه وان كان في كمال
الغاية المنع واذن فاذا فعله صح لومه وعقابه لكونه فاعلا مع العلم والشعور وليس مضطرا بالمعنى المذكور سابقا ثم ان
الحكيم تعالى الكريم المنان ذاتي حيث ما الذي المنافع والمصالح منزهة عن المكاره والمصالح وفي اي وجه جعلها كذلك
ومع ذلك فان الناس الى من يجاب عنه بان الله تعالى اوجد الذوات ولم يجعلها خبيثة بل افاض اليها بعموم فيضه الوجود
والخباثة انما هي من ذوات المهية التي ليست مجعولة والجاعل الا ما جعلها طيبا ولا خبيثا فالخباثة الذاتية ليس بجعل الجاعل عن المكره
فان الله كان خلق المشمش ولم يجعل المشمش مشمشا كما هو مفاد الحديث المروي عن اهل العصمة عليهم السلام فخباثة الذات انما هي من نفسها
وهو نفسها ولنفسها اليت بفعل فاعل ولا جعل جاعل والله الكريم المنان اكرم واعدل بحكم الفرورى العقلية من ان
يجعل احدا خبيثا ثم يعذبه فليست الخباثة الا من نفس المهية الخبيثة الشريرة الخبيثة بنفسها وقصد ذاتها ومن ليست
بجوله كما يرمى عليه في محله فان قلنا اذا كانت الافعال الحسنة والاعمال السيئة بمقتضى الذات والطيب منها يقتضي
الاول الا محالة بلا ميل الى الشر اصلا والخبيث منها يقتضي الثانية البتة بلا شوق الى الخير اصلا وان كلا منهما يصدر عنها
مقتضاها على طريق الوجوب واللزوم فكيف يصح مدحها واثابتها وذمها وتعذيبها وهي مضطرة في ترتب مقتضاها عليها
الخير على الطيب والشر على الخبيث بقال في الجواب انه قد علم ان هذا الاضطرار ليس من جنس الاضطرار المانع
عن الثواب والمدح والعقاب والذم بل هو مما يؤكد ذلك وتحقيقه اذ المفروض ان الافعال صادرة عن الذوات
مع العلم بمنافعها ومضارها والشعور ولعبث كالافعال الطبيعية مثل احراق النار وارواء الماء مثلا فمن الافعال
الارادية الاختيارية الصادرة مع العلم والشعور وما علم انها لزمت ووجبت بعد الارادة فان الوجوب بالاختيار
لا ينافي الاختيار وهذا موضع جريانه هذا القاعدة ان الذات من نفي الوجوب بنفسها بارادة حلافة كما يقتضي
به البداهة الاولية والتدبر لا تضايع كون الطيب والخباثة من نفس الذات وان لا يحصل لزوم الفعل ووجوبه لاينافي
استحقاق فاعل المدح والثواب او الذم والعقاب مثلا الاشعرك لجميع ارباب العقول واصحاب الشعور يعلمون ان من اقدم
الى فعل القبيح بادنى سبب فهو اسوء حالا ممن لا يقدم عليه بهذا السبب الضعيف مثلا اذا كان احد لا يقدم على
شرب الخمر او قتل النفس ظلما بمجرد اعطاء درهم بل ان اقدم فانما يقدم عليه برجاء الف درهم ولا ريب انه خير من

الاول ومن لا يقدم عليه الا بالغنى درهم فهو خير من الثاني وهكذا من لا يقدم عليه باعطاء قنطار من الذهب والفضة
احسن حالا من سابقه كما ان من لا يقدم عليه الا باعطاء جميع خزاين الارض اطيب على الاممن تقدم سوء ما اسوء حالا
عليهم اصلا بل هذا الطيب النفس خير الذوات ليس فيه مصدر سوء اصلا البقاء ان غيره اسوء منه ولا يترقى الى كافة
الانام وقاطبة العقلاء يمدحونه بانه لا يقدم على القبيح وان اعطي ما في الارض جميعا فتبعا درج ذوات مراتب
الاشخاص كما عرفت يعلم قطعا ويقطع جزما بان الطيب والخباثة ليست الا من نفس ذوات المهيات ولن يجعل جاعل
وبان كون الذات موجبة لفعل الحسن او القبيح بعد حصول العلم بشيء منهما لا يقدح في استحقاق فاعله المدح والثواب او
الذم والعقاب فان قال الكافر او الى حرمتم او جبلني الله تعالى ويعذبني يوم القيمة مع انه عالم بالاسرار والاعلان
لا يخفى عليه شيء فهو كان عالما بان لا اطيعه ولا افعل الخير ابدا ولا اؤمن به فلم اوجدني ليعذبني عذابا دائما
ابدا وما الفائدة في ذلك وما الباعث عليه مع ان ضعيف حقير لا اطيق عذاب الله تعالى فكيف بدوامه وكان ينبغي
ان لا يوجدني كيلا ابتلي بهذا البلاء العظيم ولا اتعذب بذلك العذاب الاليم يقال في جوابه اما اولا فان الله تعالى
حكيم وافعال الحكيم منوطة بمصالح شتى واذا كان ايجاد مثل الكافر العاصي موافقا للمصلحة لا قبح فيه وحيث انه تعالى
يفعل كل فعل مع المصلحة فلا يسئل عما يفعل واما ثانيا فبان افاضة الوجود على كل موجود خير محض واحسان يجب
وتركه بخل ولا بخل في المبدء الفياض بعد تمام نوط الوجود الا لان تطيعه ويبلغ به الى الدرجة القصوى والمرتبة
العليا فمن لنفسه سبحانه بمقتضى خباثة الذات لا يقتضي صحة هذا السؤال فانه جل وعلا ما خلق الجن والانس الا ليوحدوه
وليعبدوه وكما عرفت لم يجعل الذوات خبيثة ليكون قبيحا لم اعطاها الوجود وذلك ليس الا الفيض الجود والخير
المحض ومقتضى الالوهية والربوبية هو عموم الفيض وتخصيصه ببعض دون بعض نقص وتعالى الله عن ذلك علوا
كبيرا قال ان عمر برى رفي تاب ستوارى نيارد در شب بندر زرو زان كر برآرد فافاضة الفيض
على جهة العموم من لوازم ذاته تعالى ولازم الذات لا يوجب الاضطرار في الافعال فان كمال الشمس اضائة
الضوء الى جميع ما سواها وبضوئها تظهر الالوان الطيبة والكريهة ويثبت الرياحين والاوراد والحنظل
وساير النباتات الخبيثة ولا يجعل الشمس الالوان الطيبة طيبة والكريهة كريهة ولا الرياحين رياحينا والحنظل
حنظلا والنباتات الخبيثة كذلك انما هي من ذوات الاشياء ومهياتها فتخصيص النور بالطيبات دون الخبيثات نقص
منها وهكذا كمال الحوض جريان الماء من نواحيه اطرافه ولعدم جريان الماء في الارض الطيب بلغت نباتا
حسنا والذي خبث لا يخرج منها الا نكدا او الماء انما يسقيها ولا يجعل الحسن حسنا ولا النكد نكدا وانما ذلك
بل ذلك انما نشأ من ذوات مهية النباتات وتخصيص الحوض ببعض دون بعض نقص من الحوض وكذا الحق تعالى لو اعطى الوجود
بعضها دون بعض لكان ذلك نقصا في كمال ذاته فعموم فيضه والتخصيص نقص فاذن فالواجب على المفيض على الكمال الفيض لا افاضة

والحق علي ان كل الا انه تعالى لعلمه لا ان يكون فيها وليسد يا وعلمه تعالى بخباثة الذات وشرور المهيات وانها لا تصدر عنها الا المعاصي والسيئات لا تصير علة لذلك كما عرفت مرارا ان العلم لا يكون علة للمعلوم بل هو تابع له وقد اثبتنا ان الكفر والعصيان انما تصدر ان عن الفاعل بالعلم والمبدء والشعور والاختيار فيلتفي عالم الجبر والاضطرار فان قلت ان التخص الذي تصدر منه القبيح لا تخلوا اما ان لا يكون نظلم على غيره واما ان نظلم على نفسه ان كان العلم على الغير فتلك للظلم على النفس ايضا فمن حيث انه نظلم على الغير فباعتبار وصول المثوبة الاخروية والاجر الجزيل لظلم وسلمنا ان ايجاد مثل هذا الظالم خير ومصلحة ولا اشكال فيه اصلا لما يجب وصول النفع الابدي الى غيره الذي هو المظلوم واما من حيث انه نظلم على نفسه سواء كان ناشيا عن الظلم على الغير ام من جهة افعال قبيحة اخرى فلا يخلوا اما ان لا يكون كافرا بل مؤمنا الا انه نعمل القبايح فيعمل عملا صالحا وان كان هو خصوصي ايمانه واخر سيئا فهذا يكون بالاخرة ناجيا من جهة الحكام اصوله وان كان جميع فروعه مدة العمر قبيحا وسلمنا انه من جهة كون المنفعة العايدة اليه ابدا بدا ازيد بكثير من المضرة الواصلة اليه لا قبح في ايجاده بل ايجاده خير وصلاح وليس له مجال السؤال عن قايدا ايجاده لظهور بانه من جهة تابيد الرحمة عليه وخلوده في الجنة بعد خلوصه عن العذاب المقابل لافعاله القبيحة واما ان يكون كافرا مخلدا في العذاب فايجاد مثل هذا احمار دعلى الاشكال لانه وان صح جواز الذم والعذاب عليه باعتبار كون ذاته الخبيثة مقتضية للكفر بالارادة والعلم بعجة وميله اليه بالاختيار ومن جهة ان الارادة الموجبة له قد نشات من هيئته العز المجعولة الا انه لعله يكون له مجال السؤال بان يقول هذا الشخص المفروض لموجبا لم يفي بذمه وتعذبه ويعاقب عليه اني ما كنت راضيا بالوجود فلم اوجدتني وابتليتني بمثل هذا البلاء العظيم وتعذبني بمثل ذلك العذاب الاليم مع علمك بان ذاتي كانت خبيثة مقتضية للكفر عن ماثلا الى الخير صلا وليس عليم بمثالي بذلك بانه شيء على شقاوتي بل لو اتفق جميع العقلاء على ان مثل هذا الوجود الذي تمتعه بلذة يسيرة وبلاؤه وعذابه طويل كثير لم غير منقطع عدمه خير منه وحينئذ فما التفصي عن هذا الاشكال وما الجواب عنه وباي وجه يدفع ومن اي طريق يسلك ويلزم هذا الشخص قلت قد اجيب عن هذه الشبهة على وجه يحكم العقل بعدم جواز صدور السؤال عن الكافر لوجه احدها ما ذهب اليه القائلون بانقطاع العذاب وهو ان الكفار ليسوا الملازمين في العذاب بل تخلصون منه وان لم يخرجوا من النار ابدا اذ يحصل لهم حالة يستلذون بالنار لاكتساب طبيعتهم المزاج الناري كالسمندر ويكون لهم الحيوة الابدية الملتذون بها وان كانت مسبوقة بالعذاب في يسير من الازمنة المتناهية وهذه الحيوة الابدية راجحة على عدمها بحكم العقل فيكون ايجاد الكفار بهذا الاعتبار خيرا وصلاحا لا قبح فيه اصلا وفيه انه مبني على مذهب سخيف مخالف لضرورة الدين واجماع كافة المسلمين

سؤال الكفار بسبب الالم والكرب عنه

بانها ان نعمة الوجود نعمة للابرار واما القهار اصلا واذن فالمعذب بالعذاب الدائم لكون نعمة وجهه راجحة على عدمه عند العقلاء وانت خبير بفساد هذا الجواب لو صح لو جمل المنع اليه كيف لا ولا يمكن لحد ان العذاب الابدي الدائم لا ابوار فهو الوجه الذي بين الزاملية بعد ان ليس بالنهاية اختار الحكماء من ان هذا الشرور قليلة بالقياس الى الخيرات الكثيرة التي في العالم ولازمة ولابد منها في وجود العالم وترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير فلا جرم يلزم وجود ما في الحكمة بالعرض ودخل الواجب تعالى مع كونه محض الوجود والخير يصح ان يستلزم الشر لازما لخير كثير بالعرض ويمثلون لذلك بمثال الامور الاراد بتا بانها ثبت فلا بد ان يعين موضعا الخ ولا ابقى الاعراض عليها ما يثبت في الموضع الخ فهذا ما علقه في بيان حلق الشرور القليلة بالعرض للخير الكثير وان كان مواقفا للحكمة يجب ما من الحكيم تعالى كما يهتا عليه سابقا لكنه ليس يصح على الاطلاق بل الشرور التامة الواقعة في العالم مثل الامراض والالام والاسقام والاوجاع ونقص بعض الاثمار وما يترتب على القوى الغضبية والشهوية وساير الشرور الصادرة عن الانام وما هو لازمة لحفظ النظام واما الشر الذي هو ايلام شخص وتعذيبه بكون غيره في راحة ورحب وسرور وبهجة وحبور فهو ما يابا العقل فكيف يرضى به الحكيم على الاطلاق جلت رافته فان ذات حضرة الاحدية تعالى شانه مع كونه وجود المحض وصرف الوجود وبحت الخير لا يجوز ان يكون يستلزم المثل هذا الامر دلو جاز مثل هذا المجاز ان يكون ذاته تعالى يستلزم الشرور كثيرة مساوية للخيرات او ازيد منها من دون نوبة اصلا والفرق بين الشر القليل والكثير فيما يكون فيه غير معقول لا وجه له قطعا ثالثها ما ذهب اليه العرفاء من ان لكل اسم من اسماء الله الحسنى مقتضى ومظهرا فلك النفوس المبتلاة بالعذاب والقهر مظاهر اسمه القاهر ونحوه كما قال الشاعر درد كار فانه عشق از كفر ناگزيرست آتش كه را بسوزد گر بولهب نباشد واورد عليه بانه يرجع الى ان ذاته تعالى باعتبار بعض اسمائه الحسنى وصفة من صفاته العليا كان يستلزم العذاب شخص دائما وهو بين الفساد ظاهر البطلان لاستلزام راحة الكفر منه وهو مدفوع بان مرادهم ان اللازم في الكون وجود مظهر لاسمائه تعالى ومظهر القهر يجوز ان يكون المغضوب عليه في الشرع والكفار وذواتهم الخبيثة ومهياتهم اقتضت ان يصير واسطة للقهر لا ان الوجه المذكور فعلائهم ومهياتهم من جهة خباثتها اختاروا الكفر بميل انفسهم الشريرة واوجبوا عليهم العذاب الابدي والعقاب الدائم واي صلاح الشريعة لم يجعلهم مظاهر للقهر على وجه الكفر حتى يقال انه تعالى يستلزم العذاب دائما بل هم بانفسهم اختاروا ذلك واختاروا العذاب الابدي من جهة مهياتهم الخبيثة الردية الخسيسة ووجود مظهر القهر وان كان واجبا ولازما الا انه بهذا الوجه غير لازم بل يكفي القهر به على النهج الصحيح فلما اختارت ذواتهم الخبيثة هذا النحو مظاهر

القهر بحيث اختاروا بارادتهم الناشية عن مهياتهم الخبيثة وذواتهم الخسيسة لشقوتهم وميلانهم عن شاية الجبر والاضطرار الكفر والنفاق والخلاف والشقاق فلتعذبوا عذابا شديدا او ليعاقبوا عقابا اكيدا لا انقطاع له ابدا فلا مجال للسؤال عن الكريم تعالى شانه في وجه ايجادهم لانه خير محض وفيضه عام وجوده فيضه ومن كمال فيضه شمول الكل الموجودات فلا يتطرق الى ساحة حضرته القدسية في التعميم فيضه جود ولم اذا ظلمهم ولكن كانوا انفسهم يظلمون بل انهم يسئلون بانكم لم كفرتم ومن اي جهة اخترتم الكفر والنفاق فيجيب ذلكم الخبيثة ولم كانت ذواتكم بهذا الوجه من الخباثة والخساسة فان عموم فيضه تعالى كماله وتخصيصه بعض دون البعض نقص والنقص منه تعالى شانه عن ذلك علوا كبيرا انه لا يسئل عما يفعل لعلمه انه لا يفعل فلا يتطرق اليه احتمال السؤال وهم يسئلون لما عرفت ان الخلاف والشقاق والكفر والنفاق انما نشا من ذواتهم الخبيثة ومهياتهم الخسيسة فالحق ان هذا الجواب حق مطابق للتحقيق مضافا الى انا نقول ان الكريم المنان جلت حكمته لو لم يوجدهم فلعلهم قالوا ايها الكريم لم تفض علينا الوجود حتى نعبدك ونطيعك او امرك ونواهيك ولا نشرك بك شيئا مع انك القادر الغالب القاهر الكريم الحنان المنان فلا داعي لحبسنا استعد لقبول فيضك عن فيضك العميم فان رحمتك وسعت كل شيء فلعلنا لو اوجدتنا كنا نعمل عملا صالحا نستحق به الاجر الجزيل والثواب الجميل فلدفع هذا المقال ورفع ذلك الاحتمال المحتمل عند العقلاء عن عباده المكرمين وانبياء المرسلين واوليائه المقربين او سائر المخلوقين المتلقي بالقبول عندهم او حملهم الرسالة والاتمام الحجة على الكفار وليحيى من حي عن بينة ويهلك من هلك عن بينة ولا محالة ان كل فعل يصدر عنه تعالى فهو البتة موافق للحكمة والمصلحة ومن السؤال عن ذلك في اي جهة فلا هذه الامور ترك ذلك خاصها اقتضى لعدم بالكلية ان الكافر بنشاء كفره من خباثة ذاته وخساسة مهيته ويستحق الذم والعقاب فان العقل يحكم بعدم قبح في ايجاده لان الموجد تعالى شانه لم يجعل ذاته كذلك وان علم انه يصدر عنه ما يستحق به العذاب الابدي اذ المفروض ان صدوره انما هو باختياره وكان ممكن الترك بالذات والامكان الذاتي لا يرتفع بالامتناع بالغير وهكذا في امثال التكليف والثواب والعقاب وعموم الفيض يقتضي لزوم الايجاد الى غير ذلك من الجواب السابق من كون الايجاد لرفع جميع المحتملات المقتضية للاعتراض ولا يخفى على العاقل البصير ان هذا الجواب ايضا كسابقه حق حقيق بالقبول ثم ان هذا التطويل في السؤال والجواب وبسط المقال والاطناب في الجواب انما هو لمن له حظ من العلوم والحكم والمعارف من اولي الالباب واما من دونهم فالجواب ان هذا الاسولة والايرادات من قبيل الشبهة في مقابلة الضروريات لا ينبغي الاصغاء اليها والالتفات بها فان اصل الشرع قد ثبت بالضرورة وخلود الكفار في العذاب بالبراهين القطعية واجماع اهل العلم فلا تزعج امثال تلك

الشبهات في مقابلتها مضافا الى انه يجوز العقل ان لا يكون لايجاد الكافر المعذب بالعذاب الدائم والمخلد في العقاب الابدي جهة محسنة لم نعلمها ولم نهتد الى سبيل الهداية مع قطع النظر عن المناقشة والمعارضة فان قلت ان قولهم الشبهة في مقابلة الضروري لا تسمع وان العجز عن حلها لا يقدح في ضرورية الضروري والقطع به مع ان المبادي الاولية للشبهة بعد ما يدعي المشكك بداهتها فلعلها كانت من الشبهة المرهونة المعدودة من الضروريات وحينئذ فيؤل الامر الى تعارض البديهيتين ان كان مقدمات الشبهة مع عناية المرء كونها اليها فعدم سماع هذه وقبول تلك ترجيح بلا مرجح وقصر في كسب قطعها فلا وجه المعدم الاصغاء اليها واسقاطها بالمرة وقبول الضروري المقابل لها او انكم بدعي بهاو لم يركن الجاهل تمنع وتنكر فيكون منفيها والانكار هاجوابا عن الشبهة وحلها اذ مرجع عدم الاذعان الى المنع الذي هو وجه دفع الشبهة ورفعها وطريق قلعها وقمعها او برد حاكم العقل دعويها بمجرد هذا الانكار من دون حاجة الى سند وشاهد يقوي الاعتبار واذن فكيف يجتمع العجز عن الشبهة وجوابها مع عدم الاصغاء الى قولها والوضوح ان في الصورة الاولى يكون قوة معتبرة وفي الثانية يكون مجهورة منكسرة دفعها جميعا لم يلزم احتياج الامرين قلت ان المقدمة البديهية قد يكون لرسوخ العقل فيها وجزمه بها على وجه لا يزول بمعارضة كل معارض بل ما دفع في مقابلها وان كان على وجه يحصل الجزم به لولا تلك المقدمة في مقابلة يضمحل القطع به ويزول الجزم فيه بسبب تلك المقابلة وذلك ظاهر لمن راجع وجدانه ولاحظ تفاوت مراتب الجزم واليقين مثلا عدم امكان اجتماع النقيضين وكون الواحد نصف الاثنين من هذا القبيل بالضرورة واذن فنقول ان الشبهة التي وقعت في مقابلة مثل تلك المقدمة البديهية يمكن ان يكون معتدا بها في مرتبة لو لم يكن في مقابلتها تلك المقدمة البديهية يحصل الجزم بها لكن بعد تقابل تلك المقدمة لا يحصل الجزم بها بمجرد تلك المقابلة بل يعلم قطعا انها باطلة ويكرها العقل بمجرد المقابلة المفروضة ولكن هذا الانكار ليس من المنع المصطلح عليه الذي يكفي في دفع الشبهة ورفعها اذ المنع المصطلح الذي هو مناط الحل هو الانكار الذي لا يكون باعتبار المعارضة للمقدمة التي وردت عليها الشبهة والانكار فيما نحن فيه انما هو باعتبار المقابلة للمقدمة البديهية التي وردت عليها الشبهة فظهر حينئذ جواز اجتماع العجز عن حل الشبهة مع عدم الالتفات اليها وعدم الاصغاء الى قولها وذلك لان معتقدنا انها في حد ذاتها يعجز عن حلها ولولا حظ المقابلة المفروضة مما لا يلتفت اليها ولا يصغي اليها بل ينكر في حكم العقل لزوال الجزم عنها بها لا الملاحظة المسئلة الرابعة في خلق العقد وسيين والمؤمنين والابرار من طينة عليين وخلق الجحيميين والمنافقين والكفار من طينة سجين وبعبارة اخرى ايجاد السابقين المقربين والمومنين الذين هم اصحاب اليمين من طينة عليين وايجاد الكفرة المبعدين والمنافقين الذين هم اصحاب الشمال من طينة سجين يجب ان نعلم اولا ان المراد بالطينة في المقام ما جعل اصلا للموجودين وهو في الحقيقة

وبين خطالي العنايات اللتو [illegible] كما في الكنز وقال في المجمع الطين معروف والطينة
اخص منه وطان الرجل البيت لطينته [illegible] طلاه بالطين الى ان قال والطينة الخلقة وطان الله على الخير جبله عليه انتهى
وقد تظافرت الاخبار عن الائمة الاطهار عليهم صلوات الله الملك الغفار حتى كادت تكون متواترة بالمعنى في الفرق
بين الطينتين وربما يستشم منها رائحة الجبر والاضطرار المنافية للتكليف المنوط بالقدرة والاختيار فالمهم
ان نذكر بعضها اولا ثم نشير الى ما يندفع به الاشكال بقدر الوسع وعلى حسب ما يصل اليه فهم القاصر وما يختلج
بالبال فنقول منها الخبر المرسل المروي في الكافي عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن حماد بن عيسى عن ربعي بن عبد الله عن
رجل عن علي بن الحسين عليهما السلام قال ان الله عز وجل خلق النبيين من طينة عليين قلوبهم وابدانهم وخلق قلوب
المؤمنين من تلك الطينة وخلق ابدان المؤمنين من دون ذلك وخلق الكفار من طينة سجين قلوبهم و
ابدانهم فخلط بين الطينتين فمن هذا يلد المؤمن الكافر ويلد الكافر المؤمن ومن هاهنا يصيب المؤمن السيئة
ومن هاهنا يصيب الكافر الحسنة فقلوب المؤمنين تحن الى ما خلقوا منه وقلوب الكافرين تحن الى ما خلقوا منه
ومنها الخبر المروي فيه عن محمد بن يحيى عن محمد بن الحسين عن النضر بن شعيب عن عبد الغفار الجازي عن ابي عبد الله
عليه السلام قال ان الله عز وجل خلق المؤمن من طينة الجنة وخلق الكافر من طينة النار وقال اذا اراد الله عز وجل بعبد
خيرا طيب روحه وجسده فلا يسمع شيئا من الخير الا عرفه ولا يسمع شيئا من المنكر الا انكره وقال سمعته يقول الطينات
ثلث طينة الانبياء والمؤمن من تلك الطينة الا ان الانبياء هم من صفوتها هم الاصل ولهم فضلهم والمؤمنون
الفرع من طين لازب كذلك لا يفرق الله عز وجل بينهم وبين شيعتهم وقال طينة الناصب من حماء مسنون
واما المستضعفون فمن تراب لا يتحول المؤمن عن ايمانه ولا ناصب عن نصبه ولله المشية فيهم ومنها الخبر
المروي فيه عن محمد بن يحيى وغيره عن احمد بن محمد وغيره عن محمد بن خلف عن ابي نهشل قال حدثني محمد بن اسمعيل عن ابي حمزة
الثمالي قال سمعت ابا جعفر عليه السلام يقول ان الله عز وجل خلقنا من اعلا عليين وخلق قلوب شيعتنا مما خلقنا
منه وخلق ابدانهم من دون ذلك وقلوبهم تهوي الينا لانها خلقت مما خلقنا منه ثم تلا هذه الاية كلا ان
كتاب الابرار لفي عليين وما ادريك ما عليون كتاب مرقوم يشهده المقربون وخلق عدونا من سجين وخلق
قلوب شيعتهم مما خلقهم منه وابدانهم من دون ذلك فقلوبهم تهوي اليهم لانها خلقت مما خلقوا منه ثم تلا هذه
الاية كلا ان كتاب الفجار لفي سجين وما ادريك ما سجين كتاب مرقوم ويل يومئذ للمكذبين ومنها الخبر المروي فيه
عن عدة من اصحابنا عن سهل بن زياد وغير واحد عن الحسين بن الحسن جميعا عن محمد بن اورمة عن محمد بن علي عن اسمعيل بن
يسار عن عثمان بن يوسف قال اخبرني عبد الله بن كيسان عن ابي عبد الله عليه السلام قال قلت له جعلت فداك
انا مولاك عبد الله بن كيسان قال اما النسب فاعرفه واما انت فلست اعرفك قال قلت له اني ولدت بالجبل ونشأت

في ارض

في ارض فارس وانني اخالط الناس في التجارات وغير ذلك فاخالط الرجل فارى له حسن السمت وحسن الخلق وكثرة امانة ثم
افتشه فاتبينه عن عداوتكم واخالط الرجل وارى منه سوء الخلق وقلة امانة ودعارة ثم افتشه فاتبينه عن ولايتكم فكيف يكون
ذلك فقال لي اما علمت يا بن كيسان ان الله عز وجل اخذ طينة من الجنة وطينة من النار فخلطهما جميعا ثم نزع هذه من
هذه فما رايت من اولئك من الامانة وحسن الخلق وحسن السمت فمما مستهم من طينة الجنة وهم يعودون الى ما خلقوا منه وما
رايت من هؤلاء من قلة الامانة وسوء الخلق والدعارة فمما مستهم من طينة النار وهم يعودون الى ما خلقوا منه ومنها
الخبر المروي فيه عن علي بن محمد عن صالح بن ابي حماد عن الحسين بن يزيد عن الحسن بن علي بن ابي حمزة عن ابراهيم عن
ابي عبد الله عليه السلام قال ان الله عز وجل لما اراد ان يخلق ادم عليه السلام بعث جبرئيل في اول ساعة من يوم الجمعة فقبض
بيمينه قبضة فبلغت قبضته من السماء السابعة الى السماء الدنيا واخذ من كل سماء تربة وقبض قبضة اخرى من
الارض السابعة العليا الى الارض السابعة القصوى فامر الله عز وجل كلمته فامسك القبضة الاولى بيمينه والقبضة
الاخرى بشماله ففلق الطين فلقتين فذرا من الارض ذروا ومن السماوات ذروا فقال للذي بيمينه منك
الرسل والانبياء والاوصياء والصديقون والمؤمنون والسعداء ومن اريد كرامته فوجب لهم ما قال كما قال
وقال للذي بشماله منك الجبارون والمشركون والكافرون والطواغيت ومن اريد هوانه وشقوته فوجب لهم
ما قال كما قال ثم ان الطينتين خلطتا جميعا وذلك قول الله عز وجل ان الله فالق الحب والنوى فالحب طينة المؤمنين
التي القى الله عليها محبته والنوى طينة الكافرين الذين نأوا عن كل خير وانما سمي النوى من اجل انه نأى عن كل
خير وتباعد منه وقال الله عز وجل يخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي فالحي المؤمن الذي يخرج طينته من طينة
الكافر والميت الذي يخرج من طينة المؤمن فالحي المؤمن والميت الكافر وذلك قوله عز وجل اومن كان ميتا
فاحييناه فكان موته اختلاط طينته مع طينة الكافر وكان حياته حين فرق الله عز وجل بينهما بكلمته
كذلك يخرج الله عز وجل المؤمن في الميلاد من الظلمة بعد دخوله فيها الى النور ويخرج الكافر من النور الى الظلمة
بعد دخوله فيها وذلك قوله عز وجل لينذر من كان حيا ويحق القول على الكافرين ومنها الخبر المروي فيه عن عدة
من اصحابنا عن احمد بن محمد عن محمد بن خالد عن ابي نهشل قال حدثني محمد بن اسمعيل عن ابي حمزة الثمالي قال
سمعت ابا جعفر عليه السلام يقول ان الله خلقنا من اعلا عليين وخلق قلوب شيعتنا مما خلقنا وخلق ابدانهم
من دون ذلك فقلوبهم تهوي الينا لانها خلقت مما خلقنا منه ثم تلا هذه الاية كلا ان كتاب الابرار
لفي عليين وما ادريك ما عليون كتاب مرقوم يشهده المقربون وخلق عدونا من سجين وخلق قلوب
شيعتهم مما خلقهم منه وابدانهم من دون ذلك فقلوبهم تهوي اليهم لانها خلقت مما خلقوا منه ثم

تلا هذه الاية كلا ان كتاب الفجار لفي سجين وما ادريك ما سجين كتاب مرقوم ومنها المرسل المروي فيه عن بعض اصحابنا
عن احمد بن محمد عن ابي يحيى الواسطي عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله عليه السلام قال ان الله خلقنا من عليين وخلق
ارواحنا من فوق ذلك وخلق ارواح شيعتنا من عليين وخلق اجسادهم من دون ذلك فمن اجل ذلك
القرابة بيننا وبينهم وقلوبهم تحن الينا ومنها الخبر المروي فيه عن احمد بن محمد عن محمد بن الحسن عن محمد بن علي بن عبيد
عن محمد بن شعيب عن عمران بن اسحق الزعفراني عن محمد بن مروان عن ابي عبد الله عليه السلام قال سمعته يقول
ان الله خلقنا من نور عظمته ثم صور خلقنا من طينة مخزونة مكنونة من تحت العرش فاسكن ذلك النور
فيه فكنا نحن خلقا وبشرا نورانيين لم يجعل لاحد مثل الذي خلقنا منه نصيبا وخلق ارواح شيعتنا من طينتنا
وابدانهم من طينة مخزونة مكنونة اسفل من ذلك الطينة ولم يجعل الله لاحد في مثل الذي خلقهم منه نصيبا
الا الانبياء ولذلك صرنا نحن وهم الناس وصار سائر الناس همج للنار والى النار وغير ذلك من الاخبار
الناطق بعضها بان طينة المؤمنين والموحدين من الماء العذب وطينة الكفار والمشركين من الماء الاجاج وبعض
بعضها عن اخذ العهود والمواثيق من المخلوقين بعد تعدد عوالم الذر والتكاليف باختلاف المراتب قبل التكليف
الواقع في دار الدنيا منها ما وقع في عالم الارواح الصرفة المجردة ومنها ما صدر وقت تخمير الطينة قبل ايجاد ادم على
نبينا وعليه السلام ومنها ما كان بعد خلق ادم حين اخرج ذريته من صلبه وهم ذر يدبون يمينا وشمالا وان كل من
اطاع في تلك المراتب من التكاليف فهو مطيع في تكليف الدنيا وكل من تخلف وعصى هناك فهو عاص في التكليف
المتعلق به في دار الدنيا وفي الوجه لتكليف اخر سوى تلك التكاليف يقع في الاخرة كما نطقت به الاخبار وهو
مختص بالاطفال والمجانين والشيوخ الذين ادركوا النبي صلى الله عليه وهم لا يعقلون ولا فرق في الاطفال والمجانين
بين ان يكون ابواه مؤمنين او احدهما او كافرين فالاصل ان من نظر الى سعة العوالم الروحانية الملكوتية الى
مضيق هذا العالم الدنيا [illegible] ساحة التكليف [illegible]
ما ورد بهذا المنوال وان كانت الفاظها مختلفة توهم انها متفاوتة [illegible] ان المؤمنين خلقوا
من طينة طيبة والكفار خلقوا من طينة خبيثة [illegible] الجبر والاضطرار وسلب القدرة والاختيار
المنزه عنه الله الحكيم العدل الكريم الغفار فينبغي ان نشير اولا الى [illegible] بعض الالفاظ الواردة في
تلك الاخبار ثم الى ما يرتفع به الجبر والاضطرار فنقول قال العلامة المجلسي طيب الله رمسه [illegible] عليين قيل المراد
مراتب عالية محفوفة بالجلالة او السماء السابعة او سدرة المنتهى او الجنة او لوح من زبرجد اخضر معلق تحت العرش
اعمالهم مكتوبة فيه قال الفراء اي في ارتفاع بعد ارتفاع لا غاية له او السجين الارض السابعة او [illegible] في جهنم

او المراد

او المراد انه كتاب اعمالهم او ما يكتب من اعمالهم في عليين اي في دفتر اعمالهم او المراد ان دفتر اعمالهم في تلك الامكنة
الرفيعة وعلى الاخير فيه حذف مضاف اي وما ادراك ما كتاب عليين والظاهر ان الخبر ايضا ناظر الى ان دفتر اعمالهم
موضوع في مكان اخذ منه طينتهم او المراد بالكتاب الروح لان الروح محل للعلوم ثم شرع فيما اراد بيانه وقال المحقق
الفاضل القاشاني نور الله مضجعه في الوافي كان المراد بالعليين عالم الملكوت وبما فوقه عالم الجبروت وبما دونه
عالم الشهادة فمن اجل ذلك يعني من اجل ان اصل اجسادنا وارواحهم واحد وانما نسب اجسادهم عليهم السلام
الى عليين لعدم علاقتهم سلام الله عليهم الى هذه الابدان الحسية فكانهم وهم بعد في هذه الجلابيب قد نفضوها وتجردوا
عنها وقال في تفسير الحديث الثاني اعني رواية محمد بن مروان اراد بالناس اولا الناس بحقيقة الانسانية وثانيا
ما يطلق عليه الانسان في العرف العام والهمج جمع همجة ذباب صغير كالبعوض يسقط على وجوه الغنم والحمير شبههم
لازدحامهم ودفعهم على كل ناعق وبراءتهم عنه بادنى سبب وقال الفاضل الصالح المازندراني نور الله مرقده في شرح
الحديث الاول وهو مرسل ربعي بن عبد الله قوله عليه السلام فقلوب المؤمنين تحن اي قلوب المؤمنين الى عليين وقلوب
الكافرين الى سجين لميل كل الى اصله ثم قال في بيان لزوم الجبر ورفع الاختيار ودفعه لا يقال هذا الحديث وامثاله
يوجب رفع الاختيار ويوجب الجبر والاضطرار لانا نقول الله اعلم ان الله جل شانه لما خلق الارواح كلها قابلة للخير والشر
وعلم ان بعضها يعود الى الخير المحض وهو الايمان وبعضها الى الشر المحض وهو الكفر باختيارهما وارادتهما حين كونهما
مجردة [illegible] ووقع علومه مطابقا لعلمه خلق للاول سكنا وهو البدن من طينة عليين وخلق للاخر
سكنا من طينة سجين كما خلق للمؤمن جنة وللكافر نارا وذلك ليستقر كل واحد فيما يناسبه ويعود كل جزء
الى كله وكل فرع الى اصله ومن هاهنا ظهر ان الخلق من الطينتين تابع للايمان والكفر ومسبب عن العمل دون
العكس فلا يلزم الجبر ولا ينافي الاختيار الاثر ان الله تعالى لما علم ان بين النبيين والمؤمنين اتصالا [illegible]
والانفصال [illegible] لان المؤمنين يوافقونهم في العقائد ويخالفونهم احيانا في الاعمال لعدم العصمة
خلق قلوب المؤمنين من طينة النبيين وخلق ابدانهم دون ذلك لانحطاط درجتهم وشرفهم فوضع كلا
في درجته وانك اذا قررت لعبدك المطيع بيتا رفيعا ولعبدك العاصي بيتا وضيعا صح ذلك عقلا و
شرعا ولا يصفك عاقل بالظلم اذ الظلم وضع الشيء في غير موضعه فهو انما يلزم لو انعكس الامر ووقع
التساوي وبما قررنا تبين فساد توهم ان الايمان والفضل والكمال واضدادها تابعة لطهارة الطينة
وصفائها وخباثة الطينة وظلمتها وهذا التوهم يوجب الجبر وبطلان الشرائع والتاديب والسياسة
والوعد والوعيد نعوذ بالله منه انتهى كلامه بهر برهانه ولا شبهة في بطلان الجبر لان الله عدل فان
الجبر خلقه على الاعمال ثم تعذيبهم بها والانه يقتضي نفي فائدة انزال الكتب وارسال الرسل وتوجيه التكليف

على العباد والأمر والنهي والترغيب والترهيب والتحريص والزجر والمبالغة في كل منهما ووعد الثواب ووعيد
العقاب وخلق الجنة والنار وتفضيل الابرار على الفجار والمؤمنين على الكفار وبالجملة يعلم ان الضرورة
الاولية قاضية ببطلان الجبر وليت شعري ان من له ادنى شعور بعد ما يسمع من هلاك الامم الكثيرة الماضية و
القرون العديدة الخالية يرضى بان يذهب وهمه الى ان الله اللطيف الكريم العدل الحكيم الرؤف الرحيم العفو
الحليم الذي سبقت رحمته غضبه العطوف المنان الودود الحنان المهيمن الرحمن الجليل المستعان القدوس
السبحان العزيز الغفران الذي غلبت رحمته نقمته جبر هؤلاء الاقوام على الكفر والنفاق والشرك و
الشقاق وقبائح الاعمال والشرور وذمائم الافعال والفجور ثم اهلكهم على اشد انواع العقاب واتمم
منهم بانكد وجوه العذاب حاش لله ما اظن ذا حس يجوز ذلك فتعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا و
لكن ما افاده الفاضل المعزى اليه في دفع شبهة هذا الخيال لا يسمن ولا يغني من جوع ولا يندفع به الاشكال اما اولا
فلان المستفاد من الاخبار ان ارواح المؤمنين والكفار خلقت من الطينتين الاولى من الطيب منهما والثانية
من الخبيث منهما ولا سيما الخبرين الاخيرين فان اولهما صريح في ان ارواح الائمة عليهم السلام خلقت من فوق عليين وارواح
شيعتهم من عليين ويستفاد من ذلك بقرينة المقابلة ان ارواح اعدائهم خلقت من سجين وثانيهما صريح في ان
الائمة عليهم السلام خلقوا من نور عظمته تعالى وانهم كانوا خلقا نورانيين ولا ريب في ان ما هو نوراني من الخلق
نوراني ويقطع بذلك من قوله عليه السلام ان الله خلق ارواح شيعتنا من طينتنا اذ من البين ان الطينة التي خلقت
منها ارواح شيعتهم انما هي الارواح لوضوح ان الارواح لا يمكن ان يخلق من الابدان والحديث الاول الذي وجه به
الفاضل المعزى اليه قدس سره وان لم يصرح فيه بلفظ الروح الا انه يدل عليه بالالتزام البين لان المصرح به فيه ان قلوب
النبيين وابدانهم خلقت من طينة عليين وقلوب الكفار وابدانهم من طينة سجين ولا شبهة في ان ليس المراد بالقلب
الجسم الصنوبري بل حيث ذكر في مقابلة الابدان لا مناص من ان يراد به الارواح او النفوس الناطقة التي
هي من مراتبها ونظير ذلك يتكلم في سائر الاخبار فانها باطلاقها دالة على ان المؤمنين خلقوا من طينة الجنة
او عليين او السماء السابعة التي مآلها واحد ارواحا وابدانا وان الكفار خلقوا من طينة النار او سجين او الارض
السابعة التي مرجعها الى واحد كذلك وبالجملة المستفاد من جميع الاخبار والمتلو منها بعد التأمل التام فيها و
ملاحظة صدورها وذيولها ان ارواح النبيين والائمة عليهم السلام وشيعتهم وابدانهم جميعهم مخلوقة من طينة
طيبة طاهرة وان كانت متفاوتة المراتب وارواح الكفار واعداء الدين وشيعتهم وابدان جميعهم مخلوقة
من طينة خبيثة خسيسة فتخصيص الخلقة من الطينتين بابدان الفريقين دون ارواحهم كما هو صريح كلام الفاضل
المعزى اليه طيب الله رمسه حيث مثل لذلك ببيتي الشريف والوضيع للعبد من المطيع والعاصي مما لا وجه له اصلا

بل لكم

بل لكم يجب اذ لا اشعار به في الاخبار واما ثانيا فلان السؤال في عالم الارواح على كلا تقديريه فيه كما قال انها لا يخلو كونها
مجردة وانها بما هي هي وفي حد ذاتها قوى مدركة متساوية في هذا الامر من حيث انها ارواح فمن اين جاء التفاوت وصار
بعضها مائلا الى الخير وبعضها مائلا الى الشر وما هو عائد الى الخير من جبلته خيرا وما هو عائد الى الشر من جبلته شرا والذي
اطاع التكليف الواقع في عالم الارواح انما اطاعه اليه والذي عصاه انما عصاه من جبلته فلا مناص عن ذلك الا
بالتعلق بعدم جعل الماهية وانها متعلقة بالارواح ايضا وان كانت تنقطع بما ادعى من الخير وطي كما لا يخفى على العاقل
واذن فلا فرق في ذلك بين الارواح والابدان واما ثالثا فان قوله ومن ههنا ظهر ان الخلق من الطينتين
تابع للايمان والكفر وسببية العلم معناه انه لما علم الله سبحانه بعد خلق الارواح ان بعضها عائد الى الايمان وبعضها
عائدا الى الكفر خلق بعد علمه بذلك للاول ابدانا طيبة وللثاني ابدانا خبيثة وهو صريح في ان الخلق من الطينتين
مخصوص بالابدان غير متعلق بالارواح وهو مناف لصريح الاخبار مخالف لما عرفت ان الارواح ايضا مخلوقة
من الطينتين بل الاخبار على ذلك ادل منها على الاول مضافا الى ان محل السؤال عن حال الارواح
انها لم صار بعضها خيرا وبعضها شريرا باقيا على حاله غير مندفع كما مرت الاشارة اليه فالحق ان ما افاده رحمه الله
لا ينحل به الاشكال بل الكلام يتوقف على تبيان مقدمة وهي ان الممكنات كلها حتى المجردات منها ايضا مركبة
من نور وظلمة يعبر عنها بالوجود والماهية وقد نطق واتفق الحكماء ان كل ممكن فهو زوج تركيبي ويدل عليه
قوله تعالى ومن كل شيء خلقنا زوجين وفسره بعض الحكماء العارفين بتركيب كل شيء من الوجود والماهية للتشداد
باب احتمال اخر فيه وعمومه وشموله لجميع المخلوقات واضح فلا داعي لتخصيصه بالحيوان وحمل الزوجين على الذكر والانثى
كما ذهب اليه من لا حظ له من المعرفة بحقائق الاشياء ولو رواه وورد من اهل العصمة عليهم السلام انه ما من عبد الا و
فلأذنان على احدهما ملك مرشد وعلى الاخر شيطان مفتن هذا يأمره اي بالعصيان وذاك يزجره عن
العصيان فان المراد بالملك المرشد هو الوجود وبالشيطان المفتن الماهية وليس المراد بالقلب الجسم الصنوبري بل
المراد به النفس الناطقة المعبر عنها بالقلب لانقلابه تارة بالتوجه الى الحق واخرى الى غيره وهذا لا يأباه في ما تسالمت
عليه العقول واجمع عليه العلماء الفحول بل وغيرهم ممن تميز بين الفروع والاصول من تجرد الارواح والعقول والنفوس
والملكية وسائر ارباب الانواع المعبر عنها بالمثل الافلاطونية في اصطلاح الحكماء وذلك لان التجرد على ما عرفوه هو المفارقة
عن المادة يعبرون بها الهيولى لا المفارقة عن الماهية فان الاشتمال عليها لا يوجب التجرد لوضوح ان
ارواح الكفار ايضا مجردة مع ان الماهية فيها غالبة على وجودها ومن تلك الغلبة نشأ خباثتهم فان
الوجود والماهية في الممكنات كالمتزاوجين المتعاكسين فكلما غلب الوجود ضعفت الماهية ... فاعلية الماهية

تنسافلها ورياسة منها والاطاعة والعصيان منشأه ضعف الماهية وشدتها كما تعرفه انشاء الله والحاصل ان كل ممكن فهو مركب من
الوجود والماهية ولهما الغلبة كثرة النور والظلمة والعقل والجهل والتقوى والطاعة والجنة والنار والعليين و
السجين والسماء السابعة والارض السابعة وربما يطلق عليهما الخير والشر والسعادة والشقاوة ايضا والمجعول
بالذات هو الوجود واما الماهية فهي مجعولة بالعرض بمعنى انها تنور بنور الوجود تظهر وتبرز لان الماهية من حيث هي ليست
الا هي فلا كل خيرا وآية لظهوره انما ورد فيها مخلوقة انما اريد بها مخلوقة ومجعولة بالتبع وبالعرض بالمعنى الذي ذكرنا
فالوجود نور ونوراني طالب للخيرات ومبدأ لها وكذا امراد فانها والماهية ظلمة وظلمانية طالبة للشرور والسيئات ومبدأ لها
وكذا امراد فاتها الا ان كلا منهما ياخذ حكم الآخر ويتصف به في الخير والشر والاطاعة والعصيان والسعادة والشقاوة حتى
ان من له ماهية غالبة على وجوده ويكون فيه بمنزلة الفاعل للخير وطالبا متمكن من اطاعته الوجود وفعل الخيرات والحسنات وكذا كل
ماهية وجود لنفسه معرضة لاستحقاق المدح والثواب كما تمكن من عكس ذلك والاضمحلال وجهه لمتابعة الماهية وصيرورته
مستحقا للذم والعقاب وكذا كل من غلب وجوده على ماهيته يتمكن من الامرين وماهيات الاشخاص بحسب الشدة والضعف
متفاوتة في غلبة الشر فمن ضعفت ماهيته غاية الضعف يكون مبدأ الشر فيه قليلا حتى انها اضمحل بافاضة الوجود
بحيث لا يسوى شرا قط ومن هو ماهيته في غاية الشدة يكون مبدأ الشر فيه كثيرا شديدا الصعب ويعسر اضمحلالها والغالب
في مثل هذا الشخص انه يضمحل وجوده ويستمر الى الشر الا ان صاحبها يتمكن من اضمحلال ماهيته واطاعة وجوده و
القصد للخيرات والطاعات وبين المرتبتين متوسطات لا تنضام وكلما تكون الماهية ضعيفة تكون قابلة لشدة الوجود وكثرة
وسعة العقول لما هو اقرب من المبدأ الاصلي اعني حضرة القدس الاحدية جل وعلا وكلما تكون الماهية شديدة
ليست قابلة الا للوجود الضعيف البعيد عن المبدأ كالخفاش في الغير القابل للافاضة لنور الشمس اليه ومع ذلك كماهيات
الانواع متغايرة متباينة فماهية الانسان قابلة للوجود الانساني ومغايرة لماهية الفرس وهي مغايرة لماهية النار وهي
غير ماهية الماء وهكذا واما ماهية اشخاص نوع واحد فهي وان كانت متحدة وقد ذكرنا سابقا ان ماهيات الاشخاص
متفاوتة انما اردنا بذلك انها متفاوتة من جهة الشدة والضعف فمن كانت ماهيته ضعيفة فهي تقبل الاطاعة
والاضمحلال عند افاضة الوجود وقبل الاطاعة يلسان حالها في الازل ومن كانت ماهيته شديدة فهي نافرة عن الاطاعة
ولم تقبل الاطاعة في الازل بلسان الحال لما استدعت الممانعة واضمحلال الوجود المتعلق بها وتقرر وربما هو معارض
الوجود والتنزيل عليهم السلام ان الارواح جنود مجندة فما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف فان ارواح النبيين
والاوصياء والائمة والشهداء والصديقين وسائر المؤمنين من واد واحد طيبين طاهرين متعارفين متقاربين
في جميع مراتب التكاليف الى عالم العلوية وفي التكاليف الجسمانية الدنياوية وانهم في هذه النشأة متحابون للابدان
الى الخير وطرح الضعف بما في ماهياتهم عن

بلهم

بلهم في تلك العوالم العلوية الروحانية متباعدين عن الكفار والفجار لشبوت التناكر بينهم وبينهم هناك وكذلك ارواح الكفار
واشباههم من واد واحد خبيثين متوافقين رادين للتكاليف الروحانية والدنياوية لشدة ماهياتهم وغلبتها على
وجوداتهم لما عرفت ان الاطاعة والممانعة ناشئتان من ضعف الماهية وشدتها متحابين بينهم لثبوت الائتلاف
بينهم في تلك العوالم واعداء للمؤمنين لسلب الائتلاف وثبوت التناكر بينهم وبينهم وما يقولون ان هذه الفرقة العلية
ذواتهم طيبة طاهرة معناه ان ماهياتهم لضعفها مضمحلة ونور الوجود عليهم غالب ولذلك يسرعون في اجابة الحق
وان كانت مراتبهم في انفسهم متفاوتة في القرب الى الحق بحسب الاجابة وما يقولون ان الفرقة الضالة ذواتهم
خبيثة خسيسة معناه ان ماهياتهم شديدة غالبة على وجوداتهم فذواتهم لذلك مقتضية لمخالفة الحق وان كانت
متفاوتة المراتب في البعد عن الحق ومخالفته الا ان كلا من الطائفتين مختارون قادرون على الاطاعة
والعصيان بحيث ان شاؤا اطاعوا وان شاؤا تمردوا ثم ان فاطمة المحققين مع اختلاف القدر صارت
الكافة المبطلين مع تفاوت المراتب في اصل الوجود والماهية الا ان الاولين ماهياتهم ضعيفة مضمحلة في جنب
وجوداتهم حتى ان بعضا منهم لا يسودون الشر اصلا والاخرين ماهياتهم شديدة باقية غالبة على وجوداتهم و
مضمحلة حتى ان بعضا منهم لا يقصدون الخير اصلا ولكن كل ذلك بالاختيار من دون شائبة الاضطرار
كما ستعرف انشاء الله تعالى والدليل على ما ذكرنا ما نص عليه بعض الاخبار المذكورة كالاول والرابع والخامس
من اختلاط الطينتين فبعد الاختلاط تصير طينة كل من الفرقتين مركبة من الوجود المجعول بالذات المائل الى
الحق والماهية المجعولة بالتبع المائلة الى الشر اذا تمهدت هذه المقدمة فنقول ان المراد من الاخبار دست
وابه يعلم ان المجعول بالذات هو طينة عليين ومرادفاتها لما عرفت انها الوجود لبدن الاوهي طينة
الانبياء والائمة عليهم السلام والمقربين وسائر المؤمنين وطينة سجين وما يراد فهما المجعولة بالعرض لما عرفت
كونها الماهية ومعنى كونها مجعولة بالعرض انها ظاهرة بنور تجلى الطينة الطيبة التي هي الوجود وهي طينة
الكفار واتباعهم وطينة المؤمنين باعتبار كون ماهياتهم ضعيفة مستعدة استعدادا تاما لقبول الشدة
ما يمكن من تلك الطينة الطيبة التي هي فيض المبدأ الاعلى جل وعلا فهي من تلك الجهة طالبة للخير مطيعة واما
طينة الكفار فمن جهة شدة ماهياتهم وكثرتها فهي بذاتها طالبة للشر ... فاطلب الا الضعيف
من الوجود البعيد عن المبدأ وذلك لخباثة ذاتها لا بجعل جاعل تعالى شأنه والطينتان كما عرفت
مخلوطتان بمعنى ان الوجود والماهية ممتزجان بمعنى ثبوت التزاوج والجهة لا بمعنى ثبوت الشر والشر لعدم ثبوت

لمهية قيل ان هذا الوجه فمحصل معنى الاحاديث ان الله تعالى قال اني خلقت طينة عليين للذات وطينة سجين للعرض
وبالتبع نعم الا انها ظهرت بواسطة طينة عليين مخلطتا وامتزجا وكل منهما تحقق في كل من المؤمنين والكفار
الا ان الغالب في الاولين لما كانت طينة عليين واضمحلت فيهم طينة سجين فهم طيبون طاهرون والغالب
في الاخرين كانت طينة سجين واضمحلت فيهم طينة عليين فهم خبيثون متمردون وذلك بمقتضى ذواتهم الغير المجعولة
اعني الماهية التي هي طينة سجين فانا جبلنا لتعلقهم بالشرور والمعاصي لعينها الا انا نشير عند ذواتهم الخبيثة التي ليست
مجعولة الا بالعرض المسماة بالماهية ولكنهم كما قلنا مرارا مختارون قادرون على الطاعة بوجودهم وابدانهم كما فعلوها
وانما عكسوا باعتبار خباثة ذواتهم فمثلهم مثل من كان في ظلمة قعر البئر وارسل الله سراجا منيرا ليتعلق عليه
ويخرج منها متصاعدا الى الدرجة العليا والمرتبة القصوى فهو باختياره يطفئ السراج ويبقى في
الظلمة ابد الآباد والماهية ليست مجعولة بالذات ولا صفاتها ومقتضياتها بل تلك باسرها من ذاتها
اخر ان كلا من المؤمنين والكفار مخلوقون من طينة عليين وسجين الاولى المجعولة بالذات والثانية لما بالذات
المقدم جزء ان كل ممكن فهو زوج تركيبي ولا فرق في ذلك بين المؤمنين والكفار لتحصيل الخير الا ان طينة عليين
في المؤمنين غالبة وهذه الغلبة بمقتضى ذواتهم لكونه طينة سجين فيهم ضعيفة قليلة مستعدة لقبول تلك الغلبة
في تلك الخير فذواتهم تقتضي الخيرات والاطاعة وفعل الحسنات وطينة سجين في الكفار غالبة وتلك الغلبة
بمقتضى ذواتهم بل تغير في ذواتهم ولذلك تقتضي ذواتهم الشرور والمعاصي وفعل السيئات فالكل ناش من
ذواتهم الخير من ذوات المؤمنين والشرور من ذوات الكافرين وقبول شدة الوجود كما هو حال الاولين
وضعفه كما هو حال الاخرين الذين هم كالخفافيش انما هو من جهة ذواتهم لا باعتبار جعل جاعل فذوات
الاولين قليلة الظلمة مستورة العقول بكثرة النور المجعول بالذات القريب من المبدأ وذوات الظلمة
الاخرين كثيرة الظلمة قابلة لضعف النور البعيد عن المبدأ فذوات هؤلاء لغلبة النور وشدة الظلمة
تقتضي الفساد وذوات اولئك لشدة النور وقلة الظلمة تقتضي الخير والصلاح كل بالاختيار من غير شائبة
جبر واضطرار بل كلما يصدر عن ذواتهم الغير المجعولة الا بالعرض انما هو باختيارهم حتى ان كلا منهما
قادرون على الاطاعة والتمرد والعقل الذي المجعول بالذات لنور منور لهم ومظهر اياهم ليبلغونهم الى غاياتهم
وما لهم التي يريدونها بالاختيار خيرا او شرا بذواتهم والحاصل ان ذواتهم المقتضية للمقتضيات

ليست

ليست مجعولة لئلا يلزم الجبر بل المجعول انما هو ما يوجب ظهورها الذوات لا دخل له في مقتضاها كالشمس الطالعة
على ذوات الوان مختلفة فانها مظهرة لالوانها المتفاوتة لا ان تلونها بتلك الالوان فينتج هذا الكلام
المطلب ان كل موجود ممكن بذاته فله ماهية غير مجعولة بذاتها تقابل من حيث هي بافاضة الوجود عليها واذن فلا ان
الذي هو متعلق البحث في المقام ايضا ماهية على الوصف المذكور وهي المعبر عنه طينة سجين والمراد من خلق الكفار
منها بروزها وظهورها بافاضة الوجود المجعول بالذات عليها فكون مخلوقة بالتبع بالمعنى المذكور وذلك
عن كونها مخلوقة بالتبع لا بالذات انه يجب ان يكون المعطي للشيء واجدا له كما قال الشاعر ذات نايافته از هستي بخش
كي تواند كه شود هستي بخش ومن البين ان ذات الواجب الحق لكمال شرفه تعالى شأنه بري عن الماهية لكونها
منقصة صرفة لانها من حيث هي هي ليست الا هي وانها تحت الوجود اذ المراد منها في المقام حيث ذكرت في
مقابل الوجود ما يقال في جواب ما هو ويلزمه الكلية لا ما به الشيء هو هو لانه ليس بالوجود ولا ماهية في ان ذات
الواجب تعالى ليس كليا ولا جزئيا ولا جنسا ولا فصلا ولا جنس له ولا فصل بل هو صرف الوجود والوجود
الصرف الذي ليس تصور حقيقته بالعلم الحصولي فحيث يكون تعالى
منقصة صرفة فكون المجعول بالذات لا ماهية العالم هو الوجود والظاهر بتبعيته هو الماهية اذ يستحيل
ضرورة ان ما سوى الله ليس في حد ذاته ماهية ليس الا العدم وقابل لغيرها فباعتبار شئونها في العالم
يجب ان يكون مجعولة وباعتبار كونها مقتضاة تبعا لها الواجب تعالى يجب ان تكون مجعولة بالتبع وبالعرض على الذي
ذكرنا وهذا البرهان يتأدى بان طينة سجين وما يراد منها ليست مجعولة بالذات اذ لا ريب في ان المعطي للشيء يجب ان
يكون واجدا له ولا في ان ذات الواجب تعالى بريء عن المنقصة والخباثة ولا في ان طينة سجين خبيثة ومنقصة صرفة
ووقفت بهذه المقدمات البديهية ان لا يكون طينة سجين وما يراد فانها مجعولة بالذات نعم لما كانت من لوازم ما ذكرنا
فكون مجعولة بالتبع وبالعرض بمعنى ظهورها وبروزها بافاضة طينة عليين وبافاضة ما هو مجعول بالذات على ما هو مجعول
بالتبع بعد اختلاطهما وامتزاجهما قطعا وهذا هو المراد من الاخبار الدالة على اختلاط الطينتين اذ الظاهر
منها ان ايجاد العالم لا يصلح الا بالاختلاط المذكور ولولا ذلك لما افاقت وبنى على غاية الوضوح
والبيان ان الماهية ليست مجعولة بذاتها لترتب عليها الجبر ولاجلها على جبلتها من حيث افاضة الوجود عليها تظهر وتبرز
وتترتب عليها آثارها من الشرور والسيئات التي هي مقتضيات ذاتها كما تظهر الوان الاشياء باشراق انوار الشمس عليها
ثم يترتب عليها آثارها فكما ان الشمس لم تجعل اللون الشيء باشراق عليه النور وبه ظهر حيث لم يكن قابلا للظهور بدون
النور كذلك الواجب تعالى لم يجعل الماهية شيئا ولم يجعلها خبيثة بل افاض عليها الوجود وبه ظهرت فعلت

ما هو مقتضى ذاتها باختيارها دون غيرها وفي حد ذاتها تقتضي الشرور والمخالفة وارتكاب السيئات باختيارها من غير
جعل جاعل على الصفة فيها كما ان الوجود بذاته وفي نفسه يقتضي الخيرات والاطاعة وفعل الحسنات باختيار كذلك
دون كما عرفت مرارا من حيث هي هي ليست الا هي فبعد افاضة الوجود عليها تتحرك وتترتب عليها الآثار من التمرد
والعصيان والضلال الناشئة من ذاتها من ضعف فيض الماهية بالكافة بمثل راس المخروط المستعد لقبول شدة
الوجود فيتجلى فيها النور القوي الشديد القريب من المبدأ المفيض على الاطلاق وحينئذ فتنجلي بنور الوجود وتقتضي
الحسنات والاطاعة في جميع مراتب التكليف الواقع في العالم الروحاني والعالم الدنياوي وتترقى نفسه متدرجا
الى ان يبلغ حدا كما طلب بخطاب يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية وان اشتدت ماهيته
بان تكون فيه بمثابة قاعدة المخروط لا تكون الا قابلة لضعيف من نور الوجود بمثل راس المخروط البعيد عن المبدأ
الفياض فتغلب على وجودها وتضعفها وتقتضي الكفر والطغيان والمخالفة في جميع مراتب التكليف وتنزل النفس
متدرجا حتى اخلد الى الارض وصير كالانعام بل هم اضل ويقع في الدرك الاسفل من النار
متوسطات بعضها من شيع الاولين وبعضها من شيع الاخرين من جهة ضعف الماهية وشدتها فالاول الى
الاول والثاني الى الثاني وضعف الماهية وشدتها انما هو بحسب الذات بمعنى ان ضعيف الماهية ذاته كذلك و
شديد الماهية ذاته كذلك وليس شيء منهما بجعل جاعل وبسل كل ذوات الى ما يليق به من الخير او الشر انما هو
بالاختيار حتى ان شديد الماهية يقدر على الاطاعة وانما يختار العصيان لخباثة ذاته بالاختيار لا بغير اختيار قادر
على الاطاعة بوجوده وانه كاف ماهيته وضعيف الماهية قادر على العصيان باطاعة ماهيته واضمحلال وجوده
اذ لا جبر للماهية بوجه من الوجوه وخباثة ذاتها واقتضائها الشرور والعصيان والمخالفة والطغيان
ليست مجعولة فان الجاعل تعالى شأنه وجل جلاله لم يجعلها خبيثة شريرة كما مرت اليه الاشارة غاية ما في
الباب انه عز اسمه بعموم فيضه افاض عليها وبه ظهرت في العالم وبرزت ذاتها وهذا معنى كونها مجعولة بالتبع
من غير ان يجعلها خبيثة او طيبة كما ورد عن معادن العصمة عليهم السلام ان الله تعالى خلق المشمش وما جعل
المشمش مشمشا فان ماهية المشمش بذاتها ليست مجعولة ولا صالحة لان تصير اجاصا وكذا العكس
وماهية العنب غير ماهية التمر وواحد منهما غير صالح لان تصير الآخر وماهية العسل التي تقتضي الحلاوة مغايرة
لماهية الحنظل المقتضية للمرارة وهكذا الحال في ماهيات انواع الموجودات قاطبة فان ماهية كل نوع غير ماهية
لنوع آخر ولا تغرن انه كما لا يصلح ماهية العنب مثلا ان تصير تمرا فكذلك ماهية الكافر لا تصلح الا ان تصير
مؤمنا فيجيء الجبر لانا نجيب عن ذلك اولا بان الصفة الذاتية للشيء الغير المجعول الناشئة عن ذاته بذاته

لا يكون

لا يكون جبرا فان اقتضاء ماهية الكافر الكفر انما هو لخباثة ذاته لا بجعل الجاعل وثانيا بظهور الفارق بين
المقامين فان العنب والتمر نوعان متغايران وماهية كل غير ماهية الآخر واما الانسان فهو نوع واحد و
ماهيته واحدة والشرير منهم انما هو مستعد باعتبار نور الوجود لقدرة صاحبها على طاعة الوجود
وقبول الايمان وانه كاف في المهية فالكفر منه يكون اختياريا كما ان الضعيف منهما انما تحققت
لقدرة صاحبها على اطاعة المهية واختيار الكفر فالايمان منه يكون اختياريا فكل ذلك كلا الطائفتين
من الايمان والكفر والاطاعة والعصيان يمكن ان يصدر منهما بالقدرة والاختيار فمن شاء فليؤمن ومن شاء
فليكفر قال الى ربكم مرجعكم فينبئكم بما كنتم تعملون وحكاية علم الله تعالى وسؤال الكافر قد مر الجواب عنهما من ان الاول
لا يكون علة ولا اثر في الاختيار وعموم فيضه تعالى باحاطة الوجود على الكل واتمام الحجة من جميع الجهات يدفع الثاني
وكيف كان فقد ثبت بالبرهان القطعي ان المهية المعبر عنها تارة بطينة سجين واخرى بالجهل وغيرها ليست مجعولة
بالذات وانما تظهر بافاضة الوجود كظهور الوان الاشياء بسطوع نور الشمس عليها وذاتها بذاتها تقتضي الشرور
والسيئات ولم يجعلها الله سبحانه خبيثة فمن اين يجيء الاضطرار ورفع الاختيار وهذا حال الكفار والفجار
الا كحال من تردى في تحت ارض سائبة في مضيق ظلماني فيه الحيات والعقارب والسباع وسائر الموذيات فارسل
اليه مصباح مستنير اشد استنارة من كل نور على يد رسول حكيم خبير ناصح لاستخلاصه من ذاك المضيق كي يهتدي
بالمصباح المنير ويخرج من الظلمات الى النور والى فضاء واسع مشتمل على جنات وعيون وزروع ومقام كريم
وقصور متعالية وانواع الملذات الجسمانية الدائمية واقسام المفرحات الروحانية الابدية فلبسوا اختيار
الكافر عن ذاته طبعه وخباثة ذاته اطفى نور المصباح وتحمده وهلك الرسول وبقي في ذلك المضيق الظلماني
خالدا في العذاب الاليم ابد الآباد فان العاقل الخبير والعارف البصير الذي له حظ من العلوم والمعارف الحقة
يقطع بان الذي ذكرنا من المثال مطابق للممثل له طابق النعل بالنعل وهو كما ترى ينادي بثبوت القدرة و
الاختيار ونفي الجبر والاضطرار فقد انقلع واستؤصل اصل الاشكال واحترقت عروق الشبهة بنار
الاضمحلال بجلاء الكريم المتعال ولا يخفى عليك ان حل الاشكال ودفع الشبهة على التفصيل الذي ذكرناه
والتحقيق الذي حققناه انما ذكرناه وحققناه لمن كان له قلب او القى السمع وهو شهيد من خواص العلماء الكاملين
والفضلاء الراسخين الذين لا تزل اقدام افهامهم في امثال هذه المطالب باعتبار استقامة عقولهم وسلامة
طباعهم اذ المسألة من المسائل الصعبة التي هي مطارح انظار الاذكياء والمطالب الرفيعة التي لا يبلغ اليها

بدا انكار جليه من الاغبياء ولما الجواب المناسب لافهام العوام ممن لم يبلغ تلك المرتبة من الاكام فهو ان الفطرة
قاضية قاطعة بان كل عبد فهو فاعل مختار يفعل كل فعل باختياره وقدرته وارادته حتى ان النسوان
والصبيان ايضا لا يرتابون في ذلك وعليه تسالمت عقول جميع العقلاء ومفاد الاخبار والاية من
جملة الظواهر والبداهة حاكمة بان القاطع لا يدفع بالظاهر فهي من المتشابهات التي لا نعلم تاويلها الا اهل
الوحي والتنزيل وينابيع الاسرار والتاويل من ارباب العصمة عليهم الاف الصلوات والتحيات فانهم عليهم السلم
قالوا ان حديثنا صعب مستصعب لا يفهمه الا ملك مقرب او نبي مرسل فهذه الاخبار نظائر الاسرار المتعلقة
والقدر التي نهينا عن الخوض فيها ولم نرخص في الكشف عنهما واذن فيها نهاه ونعتبرها وناولها على
عهدتهم عليهم الصلوة والسلم وبالجملة نحن قاطعون بالفطرة الاولية ان كل احد في فعله فاعل مختار وكلما يصدر
عنه يصدر عنه بالقدرة والارادة والاختيار من غير شوب الجبر والاضطرار والفطرة ايضا حاكمة بانه
لا يجوز ترك ما يعلم ضرورة بما لا يعلم اصلا ومبنى هذا جواب العلامة المجلسي والمحقق الخوانساري رضي الله عنهما
حين سالهما بعض الديانين من السلاطين الصفوية رحمهم الله عن معنى الاخبار المذكورة والوجه فيه
ما ذكرنا لا انهما عجزا عن حل الاشكال ودفع الشبهة كما توهمه بعض الناس فانهما رحمهما الله اعظم شانا
واجل قدرا من ان يمكن تخيل ذلك في حقهما نور الله مرقدهما هذا ولنرجع الى ما كنا فيه من مسئلة الحسن والقبح العقليين
وقد اشرنا الى ان الاشاعرة انكرها واحتجوا لذلك بامور منها شبهة الجبر وقد عرفت الجواب عنها بما لا مزيد
عليه ومنها قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وجه الاستدلال ان نفي التعذيب قبل البعثة
يدل على انه لا يدرك العقل قبلها حكما من الاحكام لترتب العذاب على فعل الحرام ولا وجوب يوجب
تركه العقاب وحيث لا يدرك ذلك الحكمين فهو لا يصلح لادراك سائر الاحكام ايضا والجواب ان الاية [illegible]
لا تستلزم فعلية العذاب نظرا الى رافته تعالى اذ الحسن والقبح هو استحقاق المدح والثواب والذم والعقاب ولا انه
لا ينفي الاستحقاق بل ينفي التعذيب تفضلا لطفا على العباد واتمام الحجة من جميع الجهات وما ربما يدعى من ان الظاهر منها
نفي الاستحقاق فهو دعوى لا شاهد عليه ويكون المعتزلة لا يلتزمون بان الذنوب من السنخ العذاب فان [illegible]
من ذلك فهو مجرد دعوى لا شاهد عليه بل الظاهر ان الاية سيقت في مقام الامتنان بالعفو انما يصح عمن المستحق للعذاب
بمقتضى عفو الله لاجل الرافة واللطف حتى يبعث رسولا وفي القوة [illegible] انه يجوز ان يكون المراد نفي التعذيب
في الدنيا قبل البعثة [illegible] الامم الماضية بعد ارسال الرسول اليهم واذا قام الاحتمال بطل الاستدلال [illegible]
ان المراد [illegible] العقل [illegible] ثم التعذيب [illegible] ادراك العقل [illegible] الرسول صلى الله عليه واله [illegible]

وكمال

وكمال الجواب انه لا يكون من حكم عن غيره [illegible] الظاهر من الاية هو العفو بحكم العقل فقط لان العقلاء
يحكمون بان ما يحكم به العقل فهو مورد العفو [illegible] اذا حكم به النقل فانه ليس موضوعا للعفو مع ذلك [illegible]
انه يمكن ان يراد بالرسول اعم من الظاهر والباطن فان العقل حجة من الباطن كما ان الشرع حجة في الظاهر ولا ينافي
ذلك تعلق البعث اذ لا منافاة بين العقل وكونه مبعوثا من الله تعالى بايجاده اياه وحاصل انه يمكن ان يكون المراد
نفي التعذيب عما لا يدركه العقل قبل البعثة [illegible] وبهذا الاحتمال لا يمكن عليه الاستدلال في مقام [illegible]
انه لا بد [illegible] نفي ادراك العقل [illegible] كما هو المدعى اذ ربما يدرك العقل حسن شيء او قبحه الا انه لا يبلغ حد المنع من النقيض
ونعيد بعثة الرسول ويعلق الامر او النهي به [illegible] حسنا او قبحا حتى يترتب على تركه او فعله العذاب المنفي فلا [illegible]
لعدم قضاء العقل بالمنع من النقيض وان ادرك الحسن او القبح في الجملة وثانيا ان نفي التعذيب لا ينافي البعد
عن ساحة حضور حضرة الاحدية تعالى وتقدس ظلم لا يجوز ان يكون من ارتكب الحرام العقلي بعيدا عن
مطالع انوار الجلال والجمال وان لم يكن معذبا بالعذاب الاليم العزيز المتعال والبعد والفراق اشد من التعذيب والعذاب
عند العرفاء كما يشهد به قول مولانا امير المؤمنين عليه الصلوة والسلم في دعاء كميل يا الهي وسيدي ومولاي وربي
صبرت على عذابك فكيف اصبر على فراقك ومنها انه لو كان الحسن والقبح عقليين لما جاز النسخ في الشريعة
باطل ضرورة ولا الوقوع على الجواز فالمقدم مثله بيان الشرطية انه على هذا التقدير [illegible] اما ان يحكم العقل
بحسن شيء او قبحه [illegible] الاول يوجب نفي الحسن والثاني يستلزم تحسين القبيح والجواب اما اولا فان هذا الدليل
لا ينهض حجة على جميع الفرق القائلين بالتحسين والتقبيح العقليين فان بعض المعتزلة فسر ذلك بان العقل يحكم
بان الشارع [illegible] متعلقه حسنا ونهيه يكون متعلقه قبيحا ولا يخفى ان هذا المعنى لا ينافي النسخ اذ لا غرو في ان
يكون الشارع لبعض الافعال حسنا في زمان وقبيحا في زمان [illegible] وبالعكس وفي بعض اخر منهم ذهبوا الى
ان بعض الافعال موصوف باحدى الصفتين قبل الشرع وبعضها اخر منها يصير حسنا او قبيحا بامر الشارع او
نهيه وهذا ايضا لا ينافي النسخ اذ لعله مقصور على ما لا يكون موصوفا باحدى الصفتين قبل ورود الشرع وحينئذ [illegible]
يتمثل بما قرر في القول الاول من انه لا غرو في جعل الشارع لبعض الامور حسنا في وقت وقبيحا في اخر وبالعكس فالدليل
المذكور لا ينفي الحسن والقبح العقليين على كل من المذهبين وان كانا في انفسهما ساقطين عن درجة الاعتبار
بل التحقيق في معنى الحسن والقبح العقليين ان لكل شيء في الواقع [illegible] جهة محسنة او مقبحة يدرك بعضها العقول ولا يبلغ
الى بعضها القصور [illegible] فما يدرك العقل حسنه او قبحه [illegible] حسنا او قبيحا [illegible]
يكون في الواقع ونفس الامر [illegible] احدى الصفتين [illegible] موصوف بها [illegible] وعلى هذا فالجواب عن هذا الدليل

ان العقل قاض بالفطرة بان لكل فعل من الافعال الاختيارية جهة محسنة على الاجمال اما في جميع الاحوال والازمان او بالنسبة
الى برهة من الزمان او جهة مقبحة كذلك والحكم ايضا بالبديهة على ان مصالح العباد فيما يحصل به الاطاعة والانقياد
يختلف باختلاف الدوران ومتفاوتة بتفاوت الازمنة والاوقات بل يتبدل بتبدل الليل والنهار وتتغير بتغير الساعات
والدقائق والاعصار ولذا كان الامر على هذا فاين منافاة بين ادراك العقل وجواز النسخ ولا يمانع مانع
ان الحسن او القبح للاشياء انما هو بالوجوه والاعتبارات على انا نقول ان العقل يحكم في بعض الامور حكما قطعيا لا
يتطرق فيه احتمال النسخ [illegible] من حكم العقل وادراكه كوجوب رد الوديعة والعدل وحسن الاحسان
وحرمة الخيانة والظلم والعدوان وقبح ترك الاحسان فان ذلك وما شاكله مما لا مجال لتخلل النسخ فيه بل هو ابد مستمر
الى اخر الزمان بمقتضى بداهة العقل وموجب البرهان واذن قلنا ان تنزل مماشاة مع الخصم والتزام
عدم حكم العقل ونفي ادراكه فيما يتطرق اليه احتمال النسخ [illegible] المستدل كما هو [illegible] المناظرة في مقام
ابداء الطرف المقابل فنقول ان غاية ما يدل عليه الدليل كون جواز النسخ مانعا من ادراك العقل وحكمه ولا شك
ولا شبهة في ان هذا الوجه فانما يتم في خصوص ما يمكن فيه النسخ واما ما يستحيل فيه النسخ كالامثلة المذكورة فلا يجري
فيه الدليل المذكور [illegible] اذا كان بديهيا [illegible] سالمت عليه جميع العقول من العوام والخواص
[illegible] رفع السلب الكلي الذي يدعيه الخصم ضرورة ان نقيض السالبة الكلية هي الموجبة الجزئية
فنتيجة الكلام [illegible] المرام ان فساد القول بانعزال العقل عن منصب الحكومة وانتفاء الحكم العقلي ظاهر مستغن
عن البيان كما ان لزوم الحكم الشرعي للحكم العقلي [illegible] غني عن اقامة البرهان وخالف الاشعريون في المقام الاول
والزركشي في المقام الثاني فهما متعاكسان في المقامين فان الاول [illegible] انه لو كان للعقل حكم للزمه الحكم الشرعي مطابقا
له [illegible] والاخير ان العقل مدرك للحكم الا ان الشرع لا يوافقه فيه وقد [illegible]
في المقام الاول ومحصل المقام الثاني ان كل ما حكم به العقل حكم به الشرع وقد احتج [illegible] الاصحاب
[illegible] الزركشي [illegible] منها ان المفروض ان العقل
يحكم على سبيل الجزم واليقين بحسن فعل او قبحه في الواقع ونفس الامر وحكم الضابطة ان ما هو حسن في الواقع او قبيح كذلك
يامر الله به او ينهى عنه وان لم يبلغ الينا الامر والنهي ومنها ان الله تعالى عالم بحقائق الاشياء وصفاتها الواقعية
محيط [illegible] بكل ما هو حسن في نفس الامر [illegible] بكل ما هو قبيح كذلك فما هو حسن في نفس الامر او قبيح كذلك
بحكم العقل القاطع [illegible] فهو لا محالة [illegible] حسنا او قبيحا اذ عدمه مخالف للواقع [illegible] كلما حسنه
او قبحه [illegible] بمقتضى لطفه فامر او نهى وان خفي علينا بعض تلك الاوامر والنواهي ولسنا [illegible]

حسنا

حسنا او قبيحا عند العقل ان مدركه هو العقل [illegible] في العقل من الحسن الواقعي والقبح الواقعي ما يقتضي
به اللطف التام بالرسل وانزال الكتب [illegible] لو ان ما يحكم بحسنه العقل او بقبحه ظنا فالله سبحانه يامر به او ينهى عنه
[illegible] ان الحكم النظري من العقل ليس بحجة قطعا ومنها انه لا [illegible] في كوننا مكلفين وان عدم تعلق الامر بالحسن والنهي
بالقبيح يكون قبيحا [illegible] اذ حينئذ لا يخلو اما ان يتكفل الامر والنهي واما ان لا يامر ولا ينهى لا سبيل الى الاول [illegible]
لاستلزامه ترجيح الحسن [illegible] القبيح وهو تعالى منزه عن ذلك ولا الى الثاني لكونه منافيا لمقتضى اللطف فان
الاتيان بالحسن يوجب القرب كما ان الاتيان بالقبيح يوجب الحرمان والبعد فلا معنى لان لا يامر به تعالى بالاول
ولا ينهى عن الثاني ومنها ان عدم حكم الشرع بطبق ما حكم به العقل على سبيل القطع يقتضي ان يكون العقل متهما
بالخطاء في القطعيات والضروريات وهو باطل قطعا لافضائه الى بطلان العقائد الواجبة حتى اثبات
الصانع ايضا فانه من النظريات فلو لم يكن قطع العقل حجة لما ثبت اصول العقائد عند احد [illegible]
ومنها انه لو لم يوافق الشرع لحكم العقل لزم افحام الانبياء المفضي الى انكار الشرع بالمرة وفساده
اظهر من ان يبين بيان الملازمة ان المكلف حينئذ لا ينظر الى المعجزة اذ له ان يقول ان [illegible]
يوجب النظر الا ان الشارع لم يوافقه فيه ولم يوجب علي النظر فجاز لي ان اتركه ولا سبيل الى ايجاب
النظر من الشرع [illegible] متوقف على ثبوت النبوة وثبوت النبوة متوقف على ايجاب النظر منه
وهذا دور ظاهر ومنها ان كلما حسنه العقل او قبحه حسنه الشرع او قبحه وكلما حسنه الشرع او قبحه
وجب عليه ان يامر به او ينهى عنه والا لكان مجوزا لترك الواجب اللازم كشكر المنعم ورد الوديعة
مسوغا لفعل القبيح كقتل النفوس ونهب الاموال وغير ذلك من انواع الظلم والعدوان وذلك
مستحيل على الشارع الحكيم تعالى شانه ومنها ان انتظام نظام العالم بمقتضى الحكمة هو بالتكليف وحينئذ
فلو لم يكلف الله تعالى ولم يامر بما يقطع العقول بوجوبه وحسنه ولم ينه عما تقطع بحرمته وقبحه
ويدور عليه استقامة النظام فبماذا يستقيم الانتظام ومنها ان كل فاعل لما حسنه العقل او قبحه
مستحق للثواب او العقاب بالبديهة وهذا فاعل [illegible] وكل مستحق للثواب او العقاب فاعل للمامور
او المنهي عنه وهذا ايضا فاعل [illegible] فينتج ان كل فاعل لما حسنه العقل او قبحه فاعل للمامور به
او المنهي عنه ويحصل من ذلك ان كلما حسنه العقل او قبحه امر به الشارع او نهى عنه فيكون الواجب
العقلي او الحرام العقلي واجبا او حراما شرعيا وذلك ما اردناه [illegible]
[illegible]

من الكتاب والسنة الموجبة ... [illegible] ... بان الحكم باستحقاق المدح والذم
كذلك الحكم باستحقاق الثواب ... [illegible]
والعقاب كذلك ... [illegible]
... [illegible]
فبملاحظة هذه الادلة يحصل القطع بان كلما حكم به العقل حكم به الشرع بمعنى ان كلما حسنه العقل او قبحه
فان الشارع الحكيم يامر به وهو آمر بالاول ايجابا ان قضى العقل فيه بالمنع من النقيض او
ندبا ان لم يبلغ الحسن في نظر العقل حد المنع من النقيض وناه عن الثاني تحريما ان بلغ قبح الفعل
عند العقل حد المنع من النقيض او تنزيها ان لم يبلغ القبح في نظره الى الحد المذكور وان لم يصل الينا
امره ونهيه جلت حكمته بطريق النقل لاستقلال العقل بذلك من غير حاجة الى الاعتضاد بالنقل
ولو صدر لكان من باب التفضل منه سبحانه والذي يكشف عن ذلك مضافا الى ما مر كشفا قطعيا ورفع
الغشاوة عن ابصار الذين على ابصارهم غشاوة ... مقدمات ... وهي وان كانت بعينها اجمال ما مر
من التفصيل الا ان الحق لما كان حقيقا بالانتصار فينبغي جزاء الاعادة والتكرار ... الضرورية التي تقدم
اثباتها وهي حكم العقل بالحسن والقبح الثانية ان كلما حسنه العقل او قبحه فعند الشارع حسن او قبيح لما مر من
قطع العقل واصابة الشرع واتهام العقل بالخطاء في الضروريات يفضي الى انقطاع ... العقاب ... كما مرت اليه
الاشارة ولا دليل لاحد ان يتوقف بالاولى ويمنع الثانية حتى الاشاعرة المنكرين لتعليل افعاله تعالى بالاغراض
لان ادراكه سبحانه لحسن الشيء او قبحه وعلمه به ليس من مقولة الافعال كي يجوز اقدامه على التحسين والتقبيح لا لداع بل هو
من مقولة الصفات اذ لا زال عالما بذلك فلا بد وان يصيب الواقع فلا وجه لما توهمه بعضهم من جواز التزام الاولى
ومنع الثانية ولعل هذا البعض حمل تحسين الشارع وتقبيحه الذي هو مفاد المقدمة الثانية على ثوابه او عقابه
فان الاشعري يجوز نفي ذلك مع ثبوت المقدمة الاولى لما مر ان افعال الله تعالى ليست معللة بالاغراض ولا يخفى
فساد هذا الحمل اذ المراد بتحسين الشارع او تقبيحه لكل ما حسنه العقل او قبحه هو موافقته للعقل وامره بالحسن ونهيه
عن القبيح العقلي الثالثة ان كلما حسنه الشارع او قبحه وعلم بحسنه او قبحه كان يجب ان يامر به او ينهى عنه والا
لكان يجب ... ترك الواجب اللازم كشكر المنعم ورد الودايع وفعل القبيح المحظور كقتل النفوس ونهب
الاموال وذلك عليه تعالى محال الرابعة ان كلما كان بهذه الحيثية فقد كلف به فامر به او نهى عنه قضاء

الحكمة

الحكمة في ابداع هذا الصنع الوثيق الشان الذي خلق لاجله السماوات والارض وما بينهما وصرف فيما سواها من العوالم
العقل التكليف ولا نزاع فيه ... فاذا لم يكلفه بما يقطع العقول بوجوبه وحسنه وحظره وقبحه ويدور عليه
النظام فيما ذا الخامسة ان كل فاعل للمامور به يستحق الثواب وكل تارك له او فاعل للمنهي عنه يستحق للعقاب
وهذه مقدمة اجماعية لا نزاع فيها وبعد ثبوت هذه المقدمات ينتج ان كل فاعل لما حسنه العقل او قبحه
يستحق الثواب او العقاب بديهة اذ ذاك نتيجة لتسليمها وهو مضمون الدعوى الثانية القائلة بان كلما حسنه
العقل او قبحه فعند الشارع حسن او قبيح وهناك طريق اخصر من هذا وهو ان الواجب العقلي ما يكون تاركه مذموما
عند ارباب الحكمة واهل العقول وكلما كان عند ذلك فهو يستحق عنده للعقاب فقد ظهر التلازم بين الحكم
العقلي والوجوب الشرعي وربما ادعى اتحاد المحكوم به فيهما فان العقل كما يحكم باستحقاق المدح والذم كذلك يحكم باستحقاق
الثواب والعقاب بحسب حال الآمر والعامل وكذلك الشرع كما يحكم باستحقاق الثواب والعقاب كذلك يحكم باستحقاق
المدح والذم وما زال يمدح اهل الطاعات ويشكرهم ويذم اهل المعاصي ويبغضهم وفيه نظر ...
منه اذ حكم الشرع مطابقا لحكم العقل ما ينكره الخصم بل يقول ان الشرع يحكم باستحقاق المدح والذم والثواب والعقاب
بما امر به او نهى عنه ولكن لنا غنية في الوجه المذكور عن هذه الدعوى ثم ان ... بين الشرع والعقل ...
ان اراد انه ربما يحكم العقل مثلا بوجوب شيء او تحريمه وجاز ان يكون متعاكسا في نظر الشرع فحرم الاول واوجب
الثاني او اكره الاول وندب الثاني فهو ضروري الفساد لما مر من الادلة وان اراد ان تعلق امر الشارع
بشيء او نهيه يوجب زيادة حسنه او قبحه فلعل العقل يحكم باستحباب شيء ولوجبه الشارع او كراهة ... فحرمه
الشارع فنعم الوفاق لكن ذلك لا يحقق انه لا يكون تبعا للتلازم والتطابق بل ... لو وافق الشرع العقل
وقد قلنا في اوائل البحث ان ماله جهة حسن بحكم العقل او جهة قبح كذلك يزيده حسنا او قبحا امر الشارع
او نهيه والظاهر انه اراد المعنى الاول كما يستفاد مما تعلق به ومراده ان بمجرد حكم العقل بحسن شيء وجوبا
او ندبا او بقبحه تحريما او كراهة لا يجوز الحكم بان ذلك عند الشارع ايضا كذلك مأمور به او منهي عنه
الثاني عن قبله بحكم العقل لاحتمال التخلف على الوجه المذكور واحتج لما صار اليه بوجوه منها قوله تعالى وما
كنا معذبين حتى نبعث رسولا وجه الاستدلال ان نفي التعذيب قبل البعث يكشف عن عدم الاعتناء بما ادركه
العقل وقد عرفت الجواب عنه بما لا مزيد عليه ونقول ايضا ان مفاد الآية انه ليس من شيمنا المرضية
وطريقتنا الحميدة ان نعذب احدا من العباد قبل بعث الرسول واقامة الحجة الكاملة وان ادرك
العقل ايضا احكاما فيكون بيانا للواقع من غير اشعار ونفيه ينفي حكم العقل كما زعمه لا ان ...

ينفي حجيته كما اراده صاحب الوافية ومنها الخبر الدال على نفي استحقاق الثواب لمن لم يكن اعماله بمعرفة من
ولاية ولي الله فيواليه وقصر الاخبار على كون جميع الاعمال بدلالته اليه ...
... كالصحيح المروي في الكافي عن علي بن ابراهيم عن ابيه وعبد الله بن الصلت جميعا عن
حماد بن عيسى عن حريز بن عبد الله عن زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال بني الاسلام على خمسة اشياء على الصلوة و
الزكوة والحج والصوم والولاية الى ان قال اما لو ان رجلا قام ليله وصام نهاره وتصدق بجميع ماله و
حج جميع دهره ولم يعرف ولاية ولي الله فيواليه ويكون جميع اعماله بدلالته اليه ما كان له على الله حق في ثوابه ولا كان
من اهل الايمان الحديث وجه الاستدلال انه عليه السلام حكم بتوقف قبول الاعمال واستحقاق الثواب على كون جميع الاعمال
بدلالة ولي الله فلا ريب في ان من صدر منه بعض الاعمال بمجرد حكم العقل لا يكون بهذا العمل عن دلالة ولي الله فلا يكون جميع اعماله
عن دلالته فلا يكون معتبرا وقضية ذلك عدم حجية العقل وانتفاء رضى الشارع به ولا شبهة في ان ليس المراد جميع
مفردات الاعمال على الاطلاق من حركاته وسكناته واعداد انفاسه وكيفيات ... ضرورة
انها ليست مما يتوقف على الشرع ولا بد من علمها الايمان والتقرب الى الله الكريم المنان فلا حاجة فيها الى الرجوع
الى الحجة وانما المراد ماله صلاحية التقرب والاحتياج الى الرجوع الى صاحب الشريعة وارباب ... العبادات و
المعاملات والجواب ان الرجوع فيما يستقل بحكمه العقل على سبيل القطع رجوع الى الولي لجعله اياه حجة فان الذي
قاضيته بانا في مثل بر الوالدين ورد الامانة والاحسان وان كثير من المعروفات ومثل قتل النفوس والخيانة
في الامانات والظلم والعدوان لا حاجة الى الرجوع الى الامام عليه السلام في معرفة حسن الاول وقبح الثاني فان ذلك
من قبيل القسم الاول ... وكذلك ما علم من ضروريات الدين كوجوب الصلوة والصيام وحرمة الشرب والزنا اذ ليس المراد
بقوله انه يجب الاستماع من الامام عليه السلام في رد الامانة وبر الوالدين ومواساة الفقراء والتجنب عن الخيانة
والظلم والشرب والزنا فالغرض من امثال ذلك من الاخبار انه يجب على كل احد معرفة امامه كي يرجع اليه في معالم دينه
ما لم يقصر عنه العقول لان من مات ولم يعرف امام زمانه فقد مات ميتة جاهلية ... المؤمن من ...
عرفه ووالاه واقتدى به واجب ... ولم ... يتبع كل ناعق من غير بصيرة كما هو شأن
الكثير من الناس فقوله عليه السلام يكون جميع اعماله بدلالته اليه كناية عن الاقتداء به والتجنب عن غيره من
ائمة الضلال ... في العرف وعند العقلاء كما نقول انا اقتدي بفلان وارجع اليه في جميع امور
مريدا به انه معتقدي ومعتمدي ومولاي وحجتي وكذا يقال فلان قدوتهم ومرجعهم في احكام الدين لا يريدون
الا ما ذكرنا من الايمان به والاقتداء او الكفر بالطاغوت وائمة الغواية والضلالة ولا مرية في ان من عرف

امامه

امامه حق المعرفة واحبه بالقلب واللسان وتولى به وتبرأ عن عدوه واطاعه في اوامره ونواهيه وفيما يستقل به عقله
القاطع يصدق عليه انه اقتدى به وان جميع اعماله بدلالته اليه وان عصى احيانا ايضا اذ المراد بدلالته اليه والامر
بحكم العقل قبول حكم الحجتين فالعصيان في بعض الاحيان لا ينافي التولي والاقتداء والتبري عن المخالفين والاعداء
كالصحيح المروي فيه عن محمد بن يحيى العطار عن احمد بن محمد عن ابن ابي عمير عن الحسن بن محبوب عن داود الرقي
عن العبد الصالح عليه السلام قال ان الحجة لا يقوم لله على خلقه الا بامام حتى يعرف والصحيح المروي فيه عن الحسين بن
محمد عن معلى بن محمد عن الحسن بن علي الوشاء قال سمعت الرضا عليه السلام يقول ان ابا عبد الله عليه السلام قال ان الحجة
لا تقوم لله عز وجل على خلقه الا بامام حتى يعرف والخبر المروي فيه عن احمد بن محمد عن محمد بن الحسن عن عباد بن
سليمان عن سعد بن سعد عن محمد بن عمارة عن ابي الحسن الرضا عليه السلام قال ان الحجة لا تقوم على خلقه الا بامام حتى
يعرف والصحيح المروي فيه عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن محمد بن ابي عمير عن منصور بن يونس وسعدان بن مسلم
عن اسحق بن عمار عن ابي عبد الله عليه السلام قال سمعته يقول ان الارض لا تخلو الا وفيها امام كي ما ان زاد المؤمنون
شيئا ردهم وان نقصوا شيئا اتمه لهم وجه الاستدلال انه لو كان العقل حجة يتبع حكمه حكم الشرع فكان
لازمه لم يصح حصر الحجة في الامام عليه السلام اذ العقل اذن يدرك الصلاح والفساد ويعرف الحق والباطل والحاجة
الى معرفته وقوله عليه السلام يعرف يمكن ان يقرأ مبنيا للمفعول اي بامام يعرفه الناس وان يقرأ مبنيا للفاعل اي الامام
يعرف الحق والباطل والجواب اما اولا فان معرفة الامام المترتبة على وجوبها ركن من اركان الايمان سواء اخذ به
الاحكام ام لا واما ثانيا فبان عالم الامكان من المجردات والماديات لا تقوم الا بوجود الحجة ولولا كان امام ما حتى
انه لو انتفى لانهدم اساس العالم بالكلية واما ثالثا فبان ارسال الرسول ونصب الائمة عليهم السلام انما هو لاجل بيان
ما لا يستقل به العقل واعتضاد العقل بالنقل فيما يستقل به العقل تفضلا ولطفا ورافة جلت رافته ولا كان
العقل وافيا بادراك اكثر الاحكام فلا ارتباط لهذه الاخبار باسقاط العقل عن منصب الحكومة ونفي لزوم
حكم الشرع لحكمه وعدم تطابقه له ومنها الاخبار الناطقة بان كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي وجه الاستدلال ان حكمه
عليه السلام باطلاق كل شيء قبل ورود النهي يدل على عدم توافق الشرع لحكم العقل ونفي لزومه له والجواب ان ورود
النهي اعم من ان يكون بالشرع او بتعيين العقل ومنها الاخبار الواردة في ان اهل الفترة واشباههم معذورون في
وكونهم لتكليفهم يوم الحشر وجه الاستدلال ظاهر لان كونهم معذورين يكشف عن عدم حجية عقولهم في ادراك وجوب شيء
او حرمته وعدم توافق الشرع له والجواب انهم معذورون فيما لا يقطع العقل بحسنه او قبحه كما هو الظاهر المتبادر منه
او نقول ان الصفح والتجاوز عنهم انما هو لعدم تاكيد البيان بترادف السمع وتاييد العقل لا لان الله سبحانه كتب على نفسه

ارجه وان لا ينافي الا بعد الانذار الشديد والاعذار الاكيد وذلك لا ينافي حكمه باستحقاق العقاب بمجرد حكم العقل و
عفوكم عما فعلوا عن السيئات سيغفر من الغرة لانه يغفر الذنوب جميعا انه هو الغفور الرحيم ومنها الاخبار الصادرة في
انه لم يتعلق باحد تكليف الا بعد بعث الرسول [illegible] وجه الاستدلال
الى البيان حيث يتعلق بنفي التكليف [illegible] قبل البعثة لان النكرة في سياق النفي تفيد العموم والجواب ان المراد كما
هو الظاهر انه لا يتعلق باحد تكليف يترتب عليه العقاب حتى يصدر البيان بالبعثة لقيام الحجة البالغة وكون الهلاك
عن بينة لا الحجة ولا يخفى ان ذلك لا ينافي صحة الاكتفاء بحكم العقل ويوافقه الشرع له بحكمه باستحقاق الثواب والعقاب
ثم التفضل والعفو رافة وتوسعة فان مقام الاحسان والفضل غير مقام القهر والعدل ومنها الخبر المروي في الكافي
عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن علي بن الحكم عن ابان الاحمر عن حمزة بن الطيار عن ابي عبد الله عليه السلام
قال الى الكتب [illegible] ان من قولنا ان الله يحتج على العباد بما آتاهم وعرفهم ثم ارسل اليهم رسولا وانزل عليهم الكتاب
فامر فيه ونهى امر فيه بالصلاة والصيام الحديث وجه الاستدلال ان الاحتجاج على العباد بمقتضى الحصر المستفاد
من الكون في معرض البيان منحصر فيما اتاهم الله وعرفهم فارسل به الرسل وما انزل به الكتب فامر به ونهى عنه وقضيته
ذلك انه لا حجة قبل الارسال فلو كان حكم العقل مستقلا بما كان الشرع لصح الاحتجاج به ولما كان الحصر المذكور مستدركا
والجواب ان الاتيان في نفسه ظاهر فيما باتيهم من العقل والنظر لسماع عطف الارسال عليه لوضوح ان العطف يدل
على المغايرة وخصوصا اذا كان بلفظ ثم مضافا الى منع الحصر فان الاحتجاج بشيء لا يقتضي عدم الاحتجاج بغيره
ووجه تخصيص المذكور بالذكر هو الرد على المرجئة الذين ينفون العذاب عن اهل الكبائر وان نطق بحكمها الكتاب
وجاء به الرسول صلى الله عليه وآله وسلم [illegible] ولكن نقول ان عدم الاحتجاج لا يستلزم عدم صحة الاحتجاج به والذي ينفع الخصم
انما هو عدم صحة الاحتجاج لا عدم الاحتجاج وحينئذ فنقول ان ما حكم به العقل مما يصح ان يحتج الله به على العباد لكن
الملازمة لكنه جل شانه تكرم وتفضل ولم يحتج الا بما نطق به الكتاب وجاء به الرسول صلى الله عليه وآله كان ما [illegible] حكم
العقل يوجب استحقاق العقاب لكنه تعالى شانه خص العقاب بما الغرة ما جاء به الرسول صلى الله عليه وآله انا نقول ان صحة
الاحتجاج بالنقليات تقتضي صحة الاحتجاج بالمقطوع به من العقليات بالاولى لما في الاول من احتمال [illegible]
التجوز والتبديل والتحريف حتى ان غاية ما يستفاد منه هو الظن واين ذلك من القطع الحاصل من العقل كما هو
مقرر في محله في البحث الآتي انه اذا وقع التعارض بين الادلة العقلية النظرية وظواهر الكتاب والسنة النبوية والاخبار
الوصوية قدم ما يقتضيه العقل على غيره كما في مباحث الجبر والتشبيه حيث يقولون ان القاطع لا يترك بالظاهر
فكيف اذا قطعت العقول السليمة بطريق البداهة والضرورة كما في امثال ذلك من موارد المقال فلا فانك ان تجري على

اسقاطها

اسقاطها الشبهة ظواهر اخبار الاحاد بل قصارى ما يمكن ان يقال انه هو تخصيص عموم الظواهر بالعقول القاطعة
حذرا من طرح الاخبار بالكلية ومنها ما عليه ابن بابويه والمحقق من ان التكليف فيما يستقل به العقل لطف والعقاب
بدون اللطف قبيح فلا يجوز العقاب على ما لم يرد فيه من الشرع نص لعدم اللطف حينئذ توضيح المرام يستدعي بسط
في الكلام لايضاح ما اراد المستدل في المقام فنقول اولا ان هو محل الاهتمام في التعرض لما يرد عليه من النقض
والابرام فنقول اللطف ما يقرب معه العبد من فعل الطاعة ويبعد عن المعصية وليس له حظ في التمكين اي على وجه
لم يكن له دخل في الاقدار ولم يبلغ الى الالجاء والاضطرار وذلك كارسال الرسل وانزال الكتب واظهار المعجزة
واقامة الحجج والاحتراز عن العبد التمكين عما لا يمكن بدونه فلا يكون من اللطف وذلك مثل القدرة وخلق الالات
وقد وقع الخلاف فيه بين الاشاعرة والعدلية فالاولون لم يوجبوه بناء على اصلهم الفاسد من عدم الوجوب على الله
والاخرون اوجبوه عليه سبحانه جريا على قانون الحكمة محتجين بان الاخلال به نقض للغرض ومثلوا له بمن اراد حضور
شخص الى مائدة وهو عالم بانه لا يحضر الا بانفاذ رقعة او ارسال رسول او تلطف مقال ولم يكن عليه في شيء من
ذلك مشقة ولا غضاضة ولا احراز فهم يقتضي الحكم وحكم العقل لزمه ذلك والا لم يكن مريدا للاقرار ولا ارتياب
في ان تكليف العبد بما يجب عليه ويمتنع عما [illegible] به وان كان مما يستقل به عقله مما يقربه الى الطاعة ويحمله
عليها ويبعده عن المعصية ويزجره عنها فيكون واجبا عليه سبحانه فاذا ثبت وجوب التكليف امتنع العقاب
بدونه لقبحه فبطل دعوى الملازمة بين الايجاب العقلي وترتب العقاب الذي هو عبارة عن الايجاب الشرعي او لازم
من لوازمه هذا محصل مراد المستدل في المقام والحق سبحانه ان اللطف على ضربين احدهما واجب ولا بد
منه وهو الذي لا يتم الحجة الا به ويقبح التعذيب بدونه مما زاد على ما يتحقق به الاختيار والامر زيادة احسان وتفضل
وكرم من غير ان يكون واجبا وهو الذي يتم الحجة بدونه ولا يقبح التعذيب مع عدمه وذلك مثل بيان ما يستقل بادراكه
العقول فيكون الامر به تاكيدا واعتضادا للعقل بالنقل من جهة النقل فاكثار الادلة عليه مجرد تفضل وزيادة
رافة ومزيد رحمة وشفقة ولو كان كل لطف واجبا حتى ما يتم الحجة بدونه لقيل او غيره مما ننكره عليكم لزم ان
كان [illegible] مهملا للعباد وان كان تعالى شانه لم يقم حجة على احد منهم لوضوح انه لو ارسل الانبياء الموكلا
فارسل الى كل قوم نبيا من اجلائهم ومن ترفيهم واهل الثروة والعدد منهم وجاء الى كل [illegible] واعطى
كل واحد جميع ما يتمناه واحيى له عشرة موتاه وانطق لهم بعض الحيوانات العجم واحيى لهم بعض الاموات
ليخبرونهم بما يرد عليهم في عالم البرزخ وما عاينهم الملائكة [illegible] العصاة والمكذبين
للرسل والمنكرين للصانع تعالى [illegible] على وجه يكون عبرة او حين العيان

كلما حكم به العقل حكم به الشرع

[illegible] والحسن والرونق [illegible] رونق السعفة ماؤه وحسنه [illegible]
شفاء من الامراض والاسقام والصلاة ينجح السؤال والبث [illegible] الذنوب في الوصايا كما روي عن امير المؤمنين
عليه الصلاة والسلام انه قال ما بين زمردة خضراء وياقوتة حمراء ولؤلؤ وضياء بين جنات وانهار وسهل وقرار جم الاثمار
وانواع الثمار ملتف النبات متصل القرى بين تربة سمراء وروضة خضراء وارياف محدقة وعراص مغدقة
وزروع ناضرة وطرق عامرة وعدد ابنية كثيرة او بتمكين ائمة الدين وارباب الشريعة من اقامة الحدود وامضاء الاحكام
ونشر العلوم واظهار الدعوة ودوام الظهور لكانوا ابعد [illegible] الى الطاعات وادعى الى الانقياد وابعد عن المعاصي
وارتكاب السيئات واذن يكون ما اهمل سبحانه من الالطاف الواجبة اكثر مما فعل وهو منزه عن ذلك جل
تعالى شانه عنه علوا كبيرا وحيث ظهر ان تلك الامور المفصلة مع كونها الطافا ليست واجبة عليه تعالى اذ اهمالها
يفضي الى ان كان تعالى تارك الواجب تعلم ان كل ما هو لطف ليس واجبا عليه سبحانه بل الواجب منه انما هو التكليف لفظا
بخصوص ما لا يستقل بادراكه العقل واما ما يستقل به العقل فبيانه من الشرع بطريق النقل انما هو تفضل ورافة والحاصل
انه لو كان كلما يتصور كونه لطفا واجبا عليه سبحانه لما جاز ما جرت به عادة الله من تكليف بعض عباده دون بعض على
الابتلاء والتالي باطل فالمقدم مثله بل ذلك كله الطاف زائدة على قدر الواجب يتفضل بها على من يشاء من عباده حسبما
يقتضيه المصلحة ويستدعيه الحكمة ويستوجبه اللوحات والالواح كما تفضل على ابي ذر بكلام الذئب في مثل ما يتفضل على
كثير من عباده بان يوفقهم ويتفاوتون بين اهل العلم والصلاح والتقوى وكذا في الالطاف العامة من ارسال الرسل وانزال
الكتب ونصب الائمة ونشر المواعظ وقص القصص والعبر والتهديد على المعاصي وتغيير الاحوال واتلاف الاموال
وموت الاقران والامثال الموجب للتنبه والتعرض للطاعة والامتثال الى غير ذلك مما لا يخفى من الامور الزائدة
على قدر الواجب اذا اتضح ما ذكرنا في هذا الخاطر فنقول ان قول المستدل التكليف فيما يستقل به العقل لطف ان اراد به اللطف
الواجب فالصغرى في حيز المنع لما اتضح انه زائد عليه وان اراد به مطلق اللطف فالصغرى مسلمة والكبرى القائلة بان العقاب
بدون مطلق اللطف قبيح في حيز المنع لوضوح انه قبيح بدون الواجب من اللطف فافهم هذا ان اريد بالتكليف الخطاب اللفظي
ولذا الا يجب لا اعم منه ومن العقل ونقول ان التكليف حاصل فيما يستقل به العقل ويستفاد منه [illegible] ان العقل كما عرفت
يحكم بما فيما يستقل بادراكه حسنا او قبحا بان الشرع كلفنا في ذلك بامره بالاول ونهيه عن الثاني فانا مامورون و
منهيون من قبله جل وعلا وان لم يصل الينا الخطاب اللفظي وعلى هذا فالدليل لا ينفي الملازمة بين الشرع والعقل بل يثبتها فيكون
لنا لا علينا اذ محصله حينئذ ان التكليف حيث انه يقرب الى الطاعة ويبعد عن المعصية سواء كان بالرسول الباطني
ام الظاهري لما ورد من ان العقل حجة في الباطن والشرع حجة في الظاهر لطف واجب على الله تعالى والعقاب بدون اللطف
قبيح فيقبح انه لا يجوز العقاب على ما لم يرد فيه نص من الشرع لا بالرسول الباطني ولا بالرسول الظاهري فما حصله ان العقاب قبيح

مع عدم

مع عدم قيام الحجة اصلا ونحن قائلون به والمانع فيما يجعل الوجهين فلا قبح فيه اصلا نعم باعتبار ان الله تعالى سبقت
رحمته غضبه ليس من عادته السنية وطريقته العلية ان يعاقب قبل اعتضاد العقل بالنقل والا فاستحقاق [illegible]
ثابتا قطعا واقفا ان هذا بحيث لا ينبغي ان يرتاب فيه احد من العقلاء لا يقال انه لم يتم اللطف [illegible] حظ في التمكين لم يتعين
ان ما ذكره [illegible] ليس من اللطف فان التمكين من الامتثال كما يتوقف على القدرة والالة كذلك يتوقف على العلم
بالمراد وكلما لا يستقل به العقل من التكليف فهو من هذا القبيل فكان له حظ في التمكين لاقتضائه العلم بالمراد فلا يكون
بيان ما لا يستقل به العقل [illegible] اللطف الذي ليس له حظ في التمكين فيتعين ان يكون المراد به بيان ما يستقل به العقل
لانا نقول ليس المراد بهذا القيد الا اخراج ما يتحقق به الاختيار من القدرة والالات فقط ولم يحترز به عن العلم بالمراد
كما توهم لانهم هم الذين مثلوا بما مثلنا وجعلوه من اللطف مع انه مما يحصل به العلم بالمراد وذلك لانهم قسموا اللطف
على ثلثة اقسام فقالوا ان اللطف اما ان يكون من فعله تعالى او من فعل الغير والثاني اما ان يكون لطفا لفعل نفسه
او لفعل غيره ومثلوا للاول بارسال الرسل وخلق المعجزة ونصب الائمة والادلة وللثاني بمتابعة الرسل والائمة
والاقتداء بهم والنظر في ادلتهم وللثالث بتبليغ الرسالة واداء الشريعة واوجبوا عليه تعالى في الاول وفي الثاني ان يعرف
الفاعل بذلك وان يوجبه عليه وفي الثالث ان يوجب عليه وان يحصل لذلك الغير في القيام بذلك اللطف
مصلحة فائدة فان التكليف يخص لمصلحة غيره قبيح وعللوا ما عدا هذا الاخير بلزوم نقض الغرض مع ان الكل يستلزم
العلم بالمراد ومنها ان العقل حاكم بانه بعيد من الله تعالى ان يكل بعض احكامه الى مجرد ادراك العقول مع شدة اختلافها
في الادراكات والاحكام من غير انضباط بنص وشرع فانه يوجب الاختلاف والنزاع وهو باطل بملاحظة طريقة
الشرع لان الاتفاق في الدين مطلوب الشارع اذ الغرض من الخلق وان كان هو نفس العبادة والتدين بدين
الله لكن لما كان مطلوبا من الكل اصبح كان الاتفاق ايضا مطلوبا بالتبع ورفع الاختلاف من اصول القواعد
في ارسال الرسل ونصب الاوصياء والائمة عليهم السلام ورد بعض الاحكام الى العقول المختلفة مفض الى
اختلاف الاحكام واختلاف الناس في التدين فكان ذلك نقضا للغرض الملحوظ لصاحب الشرع
وهو قبيح والجواب انه ان اريد بالاختلاف اختلاف الاحكام الواقعية فلا ريب ان الوكول الى العقول
لا يوجب ذلك وان اريد به اختلاف الاحكام الظاهرية فهو غير قادح كما هو الحاصل في سائر الادلة الفقهية
بحسب اختلاف افهام العلماء والذي يذهب اليه وهو الموافق للتحقيق ان ما يدركه العقل بالاستدلال المفيد
للظن فهو ليس بحجة ولا يقضي العقل بلزوم الشرع له وكلام المستدل حقيق بالقبول فيه لان العمل بالظن مطلقا
ليس من مذهبنا الا لجابه الهرج والمرج وتشتت انتظام نظام الشرع واما ما يدركه العقل بداهة او بطريق

كلما حكم به العقل حكم به الشرع

الاحتجاج على سبيل القطع بحيث لا يحتمل الخلاف فهو حجة والشرع يحكم بطبقه وانكار ذلك ودعوى السلب الكلي كما
رامه المستدل انكار لما هو كالمحسوس بالعيان لا ينبغي الالتفات اليه اذ الضروريات والمعلومات اليقينية لا تكليف ولا
حجة ابين وانور من القطع واليقين بالواقع فاذا ادرك العقل الحكم الواقعي باحد الوجهين كيف يمكن ان يتخلف
الشرع عنه مع ان الجابه لتفتيح الحق وتحسين القبيح ثم ان ما ادعاه صاحب الوافية رحمه الله ان كان عاما لطريق السلب الكلي
للاصول والفروع والظاهر [illegible] فهو آخر الآن الذي ينطبق بان من لم يكن اعماله بدلالة الولي ليس على
حق اختصاص الحكم بالفروع العملية وعدم ملازمة الشرع للعقل فيها خاصة اعرض عما ادعاه اولا وخص نفي التلازم
بالفروع والزم بالتلازم في الاصول لا من جهة بناء العام على الخاص لعدم تحقق شرط البناء وهو كون العام والخاص
متنافيين بحسب الظاهر لانتفاء ذلك في المقام اذ هما متوافقان في الحكم غاية الامر الاقتصار في الخبر المذكور على بعض
الافراد كقولنا اكرم العلماء اكرم زيدا ومثل هذا لا يوجب نفي الحكم عن سائر افراد العام ليجعل الخاص مخصصا له بل من
جهة ورود النصوص المطلقة الدالة على تعذيب الكفار لشركهم وكفرهم الشاملة لاهل الفترة في الازمنة المتقدمة
على البعثة وغيرهم فلولا استقلال العقل في الاصول والاكتفاء به لم تتم الحجة عليهم وكان تعذيبهم قبيحا فدلالة هذه النصوص
على تعذيبهم يكشف عن استقلال العقل وملازمة الشرع له ورد عليه فيه [illegible] احد ما الدال على نفي التعذيب قبل البعثة
حيث تمسك به لنفي ملازمة الشرع للعقل مخصوص بما قبل البعثة وهذه النصوص عامة شاملة له ولما بعده
فليخصص عموم هذه بتلك وليحكم بالتعذيب بما بعد البعثة وفيه ان بينهما عموما من وجه لدلالة الاولى على نفي التعذيب
قبل البعثة سواء كان في الفروع ام في الاصول والثانية على نفي التعذيب في الاصول سواء كان قبل البعثة ام
بعدها وقد تقرر في الاصول ان الادلة المتنافية التي بينهما عموم من وجه يرجع فيها الى المرجحات الخارجية ان لم
يمكن الجمع بينهما بوجه جامع واما اذا امكن الجمع بذلك فيجب الجمع وما نحن فيه من هذا القبيل لان ما ادعاه من لزوم
الرجوع في الاعمال الى الاولى يكون حاكما بين النصوص المفردة والادلة القاضية بنفي التعذيب بحمل النصوص
على خصوص الاصول في زمان الفترة وقبل البعثة وثبوت العذاب فيه وحمل الادلة على الفروع ونفي العذاب
قبل البعثة ثانيها ان الكفار والمشركين كما يعذبون في الاصول يعذبون في الفروع ايضا حتى فيما قبل البعثة
الذي هو زمان الفترة ايضا فلا وجه لتخصيص ذلك بالاصول كما يشهد به قوله تعالى حكاية عنهم قالوا لم نك
من المصلين ولم نك نطعم المسكين بعد اتيان الاية ما سلككم في سقر ثالثها ان قيام الحجة على التعذيب في زمان
الفترة ليس منحصرا في حكم العقل لم لا يكون ذلك بالشرايع السابقة فان التكليف بالمعارف كالعلم بوجود
الصانع ووحدته وعلمه وقدرته وحكمته وارسال الرسل وانزال الكتب والحساب والجزاء والجنة والنار

وكذا

وكذا ضروريات الفروع كالصلاة والصيام ونحوهما مما لا يكاد يندرس بطول الفترة ولا يهمل فيها مما تمسك
به في نفي التعذيب قبل التكليف هو قاعدة وجوب اللطف ولا ريب انه عقلي غير قابل للتخصيص وقضية ذلك ان يلتزم
بنفي التعذيب قبل البعثة في زمان الفترة اصولا وفروعا فتخصيص النفي بالفروع والاثبات بالاصول اخترام
للقانون المقرر المسلم عند ارباب العقول من ان القانون العقلي لا يقبل التخصيص خامسها ان الكفار والمشركين
لا يعذبون في زمان الفترة اصولا وفروعا بعد تكليفهم يوم القيمة كما يدل عليه ما رواه شيخنا الصدوق في باب
في كتاب الخصال باسناده عن زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال اذا كان يوم القيمة احتج الله عز وجل على الطفل و
الذي مات بين النبيين والذي ادرك وهو لا يعقل والابله والمجنون الذي لا يعقل والاصم والابكم فكل واحد
يحتج على الله عز وجل فيبعث الله عز وجل اليهم رسولا فيؤجج لهم نارا فيقول لهم ربكم يأمركم ان تثبوا فيها فمن وثب
فيها كانت عليه بردا وسلاما ومن عصى سيق الى النار فتعذيبهم انما هو من حيث انهم يخالفون التكليف في يوم القيمة
لا من جهة ملازمة الشرع للعقل في خصوص الاصول كما زعمه المستدل والنصوص المطلقة مقيدة بهذا الخبر
بدلالته على القاء التكليف اليهم يوم القيمة فمعنى تلك النصوص بملاحظة هذا الحديث ان اهل الفترة يعذبون يوم
القيامة اذا لم يقبلوا التكليف الملقى اليهم هناك وهذا مما لا ارتباط له بتلازم الشرع للعقل في اصول العقائد جلا
سادسها ان ما رامه المستدل من ان الحكم بتعذيب اهل الفترة على الكفر مما يتعلق باثبات تلازم حكم الشرع لحكم العقل
وليس الامر على هذا بل الذي يدور على التلازم هو الاحكام الفرعية واما الاعتقادات في الاصول فيكفي فيها دلالة العقل
فقط وان فرض عدم تلازم الشرع له وذلك اما بالقول بالحسن والقبح العقليين كما في تعليل افعاله تعالى بالاغراض
وعدم خلقه لافعال العباد واما بغيره كما في اثبات الصانع وعلمه وقدرته وحكمته وغيرها بالآثار الكاشفة عن
المؤثر واما وجوب المعرفة فيكفي في اثباته وجوب شكر المنعم الثابت بالقول بالحسن والقبح نفسه وذلك لان شكر المنعم انما
يتم بمعرفة المشكور والعقل مستقل بهذا الحكم ثم ان الدال على ثبوت التعذيب غير منحصرة في هذه النصوص و
لا مختصة بالكفر لقيام اجماعنا على تعذيب اهل الفترة بترك الايمان ومن الفرض ضروريات العقل والاديان
كيف لا ومن مذهبنا ان الارض لا تخلو عن حجة كما تظافرت به الاخبار وليس المراد بزمان الفترة عدم وجود
رسول او لا وصي ولا حجة فان ذلك خلاف مقتضى العقل والنقل لدلالتهما على عدم خلو الارض قطعا بل المراد به
الفتور وصعوبة اخذ الاحكام فاما يكون العقل معاضدا بالنقل ويثبت التعذيب على كل حال لحجة الاصول
والفروع كليهما والله تعالى اراف لان يعذب عباده حتى لو اخذ العقل بالنقل وان كان الاتفاق قابلا لخصوص
العقل مع قطع النظر عن تعاضده بالنقل وبعد البعثة يعذب بالمخالفة اصلا وفرعا اذ بعد البعثة اما ان يكون
الرسول موجودا واما ان يكون احد اوصيائه وكل منهما كاف في جواز التعذيب فالحجة قائمة في جميع الازمان

في جميع الاحكام فضلا عن ضروريات العقل والاديان وعلى الناس الفحص والتفتيش والسؤال عنها والرجوع اليها
ولو فرض عدم امكان الاطلاع عليها بالنوادر والاشخاص بفرض المحال فوجود الملل والاديان واشتهار صيام العباد
والرهبان كاف في كونه حجة له فعليه ان ينظر حتى يصل الى الحق ويعرفه ويعتقد به لاتضاح طرق اصول العقائد فيما
على هذا فالكافر يعذب لانكشاف التقصير من كفره وهذا لا دخل له في تلازم الشرع للعقل لاستقلال العقل فيه ودليل
التلازم في قطعيات العقل قد عرفت مما تطرق عدمها ونقول هنا ايضا ان الواجب العقلي هو ما يكون تاركه مذموما عند
كل عاقل وحكيم لانه طلب الفعل على سبيل الحتم وذلك كاف في اثبات ثبوت استحقاق الذم على التارك والحرام العقلي
ما يكون فاعله مذموما كذلك لانه طلب الترك على وجه الحتم وهو كاف في ثبوت استحقاق الذم على الفاعل فالواجب العقلي
ما يكون تركه مكروها او ممقوتا له تعالى والحرام العقلي ما يكون فعله مبغوضا وممقوتا له سبحانه وليس الواجب الشرعي و
الحرام الشرعي ايضا الا ذلك ضرورة ان تارك الترك يكون ممقوتا له تعالى وفاعل فعله ممقوت عند الله جل وعلا
مستحق العقاب عنده ولا فرق بينهما وهذه المقدمة ضرورية وعلى انكارها كما قال صاحب الوافية بكلامه
بل منه ثم نضم اليها مقدمة اخرى هي ان كل عقاب مستحق يجوز وقوعه وبروزه من الله عز وجل من القوة الى الفعل
اذ تجويز الوقوع والبروز هو اقل مراتب الاستحقاق وقد عرفت ان الطلب الحتمي كاف في الاستحقاق فلا حاجة
الى اخذ تجويز وقوع العقاب في مفهومي الواجب والحرام بان يقال ان الواجب ما يستحق تاركه العقاب ويجوز عقابه
والحرام ما يستحق فاعله العقاب ويجوز عقابه حتى يمنع بل نقول ان مفهوم كل منهما هو الطلب الحتمي فعلا او تركا والطلب
الحتمي كاف في ثبوت الاستحقاق واقل مراتب الاستحقاق هو جواز وقوع العقاب من الله تعالى وعروض ما يمنع الوقوع
من العفو والتفضل وغير ذلك امر آخر ولما كانت المقدمة الاولى ضرورية غير مسندة فيه منعها صاحب الوافية
محل نظر ومنع فرام ان يمنع ما هو بديهي بدء الفساد فلا كلام معه [illegible] حيث صرح بعدم منعها
الطريقة بان اخبار الله تعالى بنفي التعذيب فيما هو مذموم ومكروه عنده اغراء منه تعالى للمكلف على هذا المذموم
وهو قبيح ونقض للغرض وحينئذ لا يكون ما يندرج في هذه الطريقة مندرجا في قوله تعالى وما كنا معذبين حتى
نبعث رسولا وحينئذ فيبقى الكلام في صحة الملازمة المذكورة وعدمها انتهى كلامه زيد اكرامه وانت خبير
بان قوله وحينئذ لا يكون ما يندرج في هذه الطريقة مندرجا في قوله تعالى الخ صريح في ان الواجب العقلي والحرام العقلي
يتعلق العذاب بتارك الاول وفاعل الثاني فان الملازمة معلومة من غير نظر وتامل ولا اشعار يتوقف فيه وذلك
لان الحق تحريم على السنة اهل الحق لا محالة ولو غير شعور ومنعا اولا للطريقة المذكورة بقوله بداهة استلزام المكروه
عند الله تعالى لاستحقاق عقابه محل نظر ومنع وثانيا بقوله وحينئذ فيبقى الكلام في صحة الملازمة المذكورة
وعدمها صريح في توقفه في ثبوت تلازم الشرع للعقل ولما كان هذا امرا ظاهرا في اقصى مراتب الظهور لم يكن
الا ثبوت التلازم منه

اهد

احد من اصحابنا على الاشعار بخلافه بل ولا يخطر ذلك ببال احد منهم الا ان الامور البديهية لا يسوغ لعاقل ان يقدم
على منعها واية نفي العذاب اما ان يكون الرسول فيها اعم من الظاهري والباطني واما ان يكون مخصوصة بما لا يدرك
العقل حسنه او قبحه واما انها لا تفيد عدم جواز العذاب كل ذلك لئلا يكون اغراء على القبيح المذموم عند الله سبحانه كيف
والاعلام بتجويز العذاب مقرب للطاعة ومبعد عن المعصية وهو من الالطاف الواجبة على الله سبحانه وقد وقع ذلك من الله تعالى
في مواضع عديدة وخصوص هذه الاية دالة على فضله تعالى وسعة رحمته والامتنان على عباده بانه لا يعذبهم قبل تأكيد
العقل بالنقل لوضوح ان غاية نفي العذاب المستفاد من كلمة حتى هي بعث الرسول ولا اخفاء في ان وصفه بعموم غايته
وهو قائم في كل زمان لعدم جواز خلو الارض عن الحجة فالبعث بهذا العموم لغاية متحقق في كل زمان واوان وبتلك
الملاحظة لا يلزم الاغراء اصلا لتحقق ما يجوز العذاب في جميع الاعصار على انا نقول ان مثل هذه الاية وقوله
صلى الله عليه وآله ادخرت شفاعتي لاهل الكبائر من امتي مفادها بحسب الظاهر جواز العفو وهو لا يستلزم القطع بنفي العذاب
حتى يكون اغراء اذ لو كان امثال ذلك اغراء فكون ما يدل على سعة رحمته وشمول رأفته تعالى اغراء اولى
وقد علمنا ان الحجة قائمة في زمان الفترة ايضا فلا يكون الاية بالقياس اليهم اغراء للكفار بما يتوهم وهذا كله من باب
المماشاة مع الخصم والا فالاية الشريفة ظاهرة بحسب السوق في ان المراد الاخذ العاجل وانزال العذاب في الدنيا كما
انزل لعاد وثمود وقوم لوط واصحاب الايكة وآل فرعون ولو سلم فنقول ان نفي العذاب انما هو فيما لا يقطع
العقل بوجوبه او حظره واما ما يظهر لوجوبه او حظره فيترتب عليه العقاب [illegible]
الظهور الى مرتبة لا يبلغ اليها الانذار الحاصل من الرسول فالاية مخصصة بما ذكر كيف لا وغايتها الظهور المستفاد
من العموم ودليل العقل القاضي بتلازم الشرع للعقل نص متيقن وقد قرر في محله ان العام يبنى على الخاص
ولا سيما اذا كان العام ظاهرا والخاص قاطعا كما هو الحال فيما نحن فيه سلمنا ولكنا لا نسلم ان المنفي استحقاق العذاب
بل وقوعه والحكم الشرعي يتحقق بالاول دون الثاني وما افاده صاحب الوافية من انه لا يتصور وجوب شرعي
مثلا عند الجزم بسبب اخبار الله تعالى بعدم العقاب بل لا يكون الا الوجوب العقلي مدفوع بان الايجاب هو الطلب على
سبيل الحتم سواء جزم المكلف بالعقاب على الترك ام لا جازما قطع به العفو او صدر الاخبار بعدم التعذيب لاول
مرة او نحو ذلك وبالجملة فلا دخل لاعتقاد المكلف في تحقق ماهية الوجوب وبهذا يندفع ما قيل من ان اخبار الله تعالى
بعدم التعذيب اباحة للفعل والترك فلا يكون ثمرة طاعة ولا في الفترة ولا وجوب ولا حرمة وذلك لانه لا اغراء في ان
يقول هذا واجب لا يجوز تركه وذاك حرام لا يجوز فعله وتارك الاول وفاعل الثاني مستحق للعقاب ولكني كتبت على
نفسي الا اعاقب الا بعد الاعذار والانذار ولا اكتفي لواحد دون الاخر والاية وان لم يدل على نفي الوجوب الشرعي

قبل البعثة مع كالكناية دلت على نفي اللازم الذي هو تجويز العقاب على تركه ونفي اللازم دليل على نفي الملزوم لانا نقول
كون تجويز العقاب لازما للوجوب الشرعي ممنوع لوضوح ان اللازم له انما هو استحقاق العقاب على الترك وان
قطع بعدمه لعارض وهذا كما اخر العقاب الى يوم القيمة ومثل ذلك لا يوجب الاباحة بعد ثبوت الوجوب والحرمة
لا يقال انه لو كان ثمرة استحقاق لوقع المستحق بمقتضى الحكمة فكان نفي العذاب دليلا على نفي الاستحقاق لانا نقول ان الحكمة
لا تابى عن العفو وانما توجب توفية الاستحقاق في الخيرات والحسنات فان قلت ان العفو يحسن لداع ولا داعي
مع الكفر فكيف يحكم بعفو الكفار قبل البعثة قلت عدم ظهور الداعي وعدم وجدانه لا يدل على عدمه وجهه في الواقع
فيالي العفو ويثبت الاستحقاق لعدم اقتضاء عدم ظهور الداعي عدم القطع بالحكم بالاستحقاق لضرورة القبح
بذا او قد يجاب قوله سبحانه حتى نبعث رسولا كناية عن الاعلام وكيف كان فالاية الشريفة ليست من هذا المطلب
في شيء ولم اقف على من تمسك بها في هذا المباحث الا الاشاعرة حيث يحتجون بها على نفي ادراك العقل ولا الملك
على ارسال الرسل في ثبوت الحسن والقبح والاحكام ونقل في الوافية عن السيد المرتضى رحمه الله انه قال هذا الذي
المحظور فهو القبيح الذي قد اعلم المكلف او دل له على ذلك من حاله وزعم انه مشارك له في نفي التلازم وليس كذلك اذ
مراده ان المحظور الشرعي هو القبيح الذي اعلم الشارع بقبحه بخبر او ابتداء ودل له عليه بواسطة العقل فهو مشارك للمشهور في
ثبوت التلازم وتظهر ثمرته في مواضع منها احكام اهل الفترة الذين قصر ايديهم عن البلوغ الى الحجة قبل الرسل ومنها
احكام اهل البلاد البعيدة عن بلاد الاسلام ومنها احكام الكفار المنتهين بالاعمال وان فروا عن بلاد الاسلام
ومنها الحكم بعفو المبعدين عن العلماء او حيل بينهم وبينهم ومنها ما يدركه عقول من لزمهم العمل فورا وان كانوا مجتهدين
وهم لا يقدرون على السؤال او مراجعة الادلة وان كانوا اعلموا ان ثمرة دلته في الجملة ومنها ما اذا ورد فيه نص على خلاف
ما قضى به العقل فان من يثبت التلازم ينزل النص على ما حكم به العقل او يقدح من المنافات ان كان من الكتاب
او السنة المتواترة او يرده ان كان من غيره ومن يقول بعمل بالنص وان كان من اخبار الاحاد ومنها الحكم بفسق
فلا تقبل شهادته ولا تصح تولية وبهذا اتضح ان ما افاده صاحب الوافية من ان فائدة هذا الخلاف نادر ليس في محله
وكيف كان فلم يتامل في هذا الاصل احد من اصحابنا الامامية فتشهد الظواهر لبعض الاخبار وقد عرفت انها قاصرة عن الدلالة
على ما رامه ولذلك ولعلمهم بمذهب السيد فليس احد من الامامية استظهر ما اختاره الاعلام الزركشي ولو وجد منهم
فالملام بعد التسير فثبت ان الزم الشرع للعقل ليس الا انكار المعتقى عن وراء العقل وقد عرفت بما اطنبنا من الكلام ان
ليس له دليل يكن اليه و ... او لا يوجب الشك او الوهم وقد اتضح غاية الاتضاح ان هذا العقيدة غير كلما حكم به العقل
وحسنه من انا في النقيض او عن ما هو فيه كذلك او ان من طرفي العقد والترك حكم به الشرع كذلك وامر به او نهى عنه

اواجهم

ادا باهدوا ان لم تصل الناس خطابه مما انت المنة على جميع عقول الامر عقول جميع الفرق العدلية حتى انه مما لا مجال
لتجدد شبهة فيها ويعكس كانت بالعكس الى العقل الكل فنقول ان كلما حكم به الشرع حكم به العقل قبل ورود الشرع فيحصل
الاحكام الحقة العقلية قبل ابداعها من الشرع وذلك لان العقل شرع باطن والشرع عقل ظاهر فانهما على مثال شي
مثلا الى ذي وجهين ظاهر وباطن ومن هنا صح ان يقال ان الشرع تابع العقل وكل شرعي عقلي كما يصح على العقيدة
الاولى ان يقال كل عقلي شرعي فتحقق الملازمة من الطرفين على سبيل الحقيقة واما العكس الى العقول السافلة
عن هذا المرتبة فلا تصدق الكلية الثانية الا بتجوز وتاويل بان اول كلما حكم به الشرع حكم به العقل اما بان العقل لو
كان ادرك ما في كل فعل من الجهة المحسنة او المقبحة الداعية الى الامر والنهي لحكم به كما حكم به الشرع فانه ان كان عقل الى
الصلوة من الجهة المقربة وفي الغيبة من الجهة المبعدة للامر بالاول والنهي عن الثاني كما فعل الشارع واما بان العقل
حكم بوجوب الاطاعة وبان فيما حكم به الشرع وامر به مصلحة وفيما نهى عنه مفسدة واما بان العقل حكم به في الجملة اي
ببعض ما حكم به الشرع والاشاعرة ينكرون حكم العقل مطلقا قبل الشرع وبعده حتى انه لا حكم لعدم جواز التخلف
عن حكم الشرع بعد ورود هذا الصباغ فهو منزوع عن الحكومة بالمرة وربما يقال بثبوت الكلية الثانية بالعكس الى
جميع العقول محتجا بقوله سبحانه احلت لكم الطيبات وحرمت عليكم الخبائث حيث انها ظاهرة في ان العقل
يدرك طيبة بعض الاشياء وحسنه وخبائثه بعض اخر وقبحه قبل صدور الشرع ولذا حكم الشرع بمقتضى ادراك
العقل فاحل الاول وحرم الثاني وبظواهر بعض الاخبار وفيه انها من الظواهر التي لا يجوز التعويل عليها
في اثبات القواعد الكلية التي يجب ان يكون قطعية فان العقل كثيرا ما يدرك ان الشيء طيب ولا يحكم بكليته
او خبيث ولا يحكم ببلوغ خباثته حد التحريم حتى يحكم بحرمته فنطوق بحجة ان العلم لابد بثبوت الحسن
والقبح العقليين وكون العقل مدركا مستقلا في شرائط الحكومة انه قد وقع الخلاف بين العدلية في انهما هل ذاتيان
او بواسطة صفة توجبهما او بالوجوه والاعتبارات على اقوال اربعة احدها انهما ذاتيان وهو مختار الاوائل من المعتزلة حيث
ذهبوا الى ان ثبوتهما للفعل بذاته بمعنى ان كل فعل يقتضي ذاته بذاته من حيث هو اما الحسن واما القبح نظرا الى وجه
للاربعة فان الصدق مثلا بذاته للاولى بلا امر اخر يقتضي الحسن والكذب كذلك يقتضي القبح فيكون ثبوتهما للفعل
بذاته لا بصفة توجبهما فانه ان ابى بسبب العوارض لم يحسن ولا يقبح فلا يترتب عليه ما يترتب عليهما من الامور
الخارجية لا لوجه حسن فعل او قبح بذاته او لا قبح فعل او حسن كذلك على هذا القول ولا يتوهم ان المراد بالذاتي
ما يكون جنسا او فصلا ضرورة ان الاشياء من الحسن والقبح ليس جنسا ولا فصلا لفعل من الافعال بل المراد ان له
الانفكاك عن المعروض نظرا الى وجه للاربعة فانهما انهما بواسطة صفة توجبهما وهو مختار بعض الاوائل من

المعتزلة بانهما ان الحسن ذاتي والقبح خاصة بصفة توجبه وهو مذهب بعض اخر منهم وقد يحيل ما هو لصفة توجبه ذاتيا
والحسن الذاتي بما ثبت للفعل مع قطع النظر عن تعلق الخطاب به سواء كان لصفة ذاتيا له كالحسن في الصدق النافع
والقبح في الكذب الضار او عارضة كما في العكس وكضرب اليتيم للتاديب فعلى هذا القول يرجع الى المذاهب الثلثة
المذكورة وقال له الذاتي بالمعنى الاعم كما يقال للاول الذاتي بالمعنى الاخص والرابعهما انهما بالوجوه والاعتبارات
ذهب اليه الجبائية من المعتزلة والفرق بين هذا القول والقول بكونهما لصفة توجبهما يمكن ان تظهر في صورة جهل
الفاعل فانه اذا جهل قبح فعل ذاتي بمنع القول بتبعيتهما للصفة قد فعل قبيحا واقعيا وان كان معذورا وعلى
القول بكونهما بالوجوه والاعتبارات لم يفعل قبيحا واقعيا اذ باعتبار جهله يرتفع قبحه واما على القول الاول فيكون الحسن
والقبح ثابتين لتلك الصفة الثابتة غير متغيرين بالجهل والاشتغال الحكم به فاذا اقتضت صفة وجوب شيء او حرمته
مثلا يكون التعدد الى غير هذا الحكم قبيحا في نفس الامر وان لم يعلم بالتعدد ولم يتعمده فصار ... ان يكون الا لم
معذورا الا انه صدر عنه القبيح في الواقع وتعلق الامر اذ تلك الصفة لا تتغير ولا تتبدل بجهل الفاعل فالجهل
لا يوجب تغير الحكم تقديره تابع لتغير الصفة وهو لا يتغير بالجهل بخلاف القول الثاني فان الوجوه والاعتبارات
في الفعل صفة كما يشهد بذلك قولهم الكذب باعتبار كونه نافعا حسن والصدق من جهة كونه ضارا قبيح الا ان
اعتبار الجهل يغير الحكم فاذا صدق في الصورة المفروضة مع الجهل بكونه ضارا لم يفعل قبيحا وذلك لان الصفة
على القول الاول تنشا من نفس الفعل فلا مدخلية لعلم الفاعل وجهله فيها وعلى القول الثاني تنشا من اعتبار
المعتبر الفاعل فتتبدل بعلمه وتتغير بجهله ويتغير الحكم بهذا الاعتبار يمكن ان يجعل ثمرة للخلاف وفرقا بين القولين وكيف
كان فاورد على القول بالذاتية بالمعنى الاخص وجوه الاول انهما لو كانا ذاتيين لم يختلف محلهما فلم يكن الحسن
قبيحا ولا القبيح حسنا اصلا لان ما بالذات لا يختلف ولا يتخلف والتالي باطل فالمقدم مثله والملازمة
ظاهرة واما بطلان التالي فكما اشتهر في الصدق الضار والكذب النافع الثاني انهما لو كانا ذاتيين للزم
بطلان النسخ من حكم الى حكم اخر كالوجوب الى الحرمة وبالعكس واللازم باطل فالملزوم مثله والملازمة ظاهرة
كبطلان اللازم الثالث انهما لو كانا ذاتيين للزم اجتماع النقيضين فيما اذا قلت لاكذبن غدا سواء
صدقت ام كذبت فان صدقت في الغد فالحسن لمكان الصدق والقبح لاستلزام الكذب القبيح وملزوم القبيح قبيح
وان كذبت فالقبح لمكان الكذب والحسن لاستلزام الصدق في قولك لاكذبن غدا والمفضي الى الحسن حسن
والحاصل انه يلزم ان يكون فعل واحد حسنا بالذات وقبيحا بالذات فيوجب ان يكون شيء واحد منشا للحسن
والقبح وهو محال للتناقض المذكور وهذا الخلاف لو كانا ذاتيين كما يقول الاشاعرة او اعتباريين
كما يقول الجبائية اما الاول فلسقوط احدهما عند التعارض ولا ضير لان حقيقة مجرد اعتبار الشرع

وجعله

وجعله واما الثاني فلاختلاف المنشا فان حسنه يكون باعتبار وقبحه باعتبار اخر واجيب عن الاول بمنع اختلاف
ما بالذات في صورة ما سبيل الحسن بالقبح وعكسه بادراج ما يقع به الاختلاف في مفهوم الفعلين وماهيتهما توضيح ذلك
ان القتل الواجب مثلا وان كان عين القتل المحرم في اصل الماهية المحققة للقتل من حيث هو الا انهما مختلفان بحسب
الحقيقة والماهية المعتبرة شرعا فهو من حيث انه حق واجب ماهية على حدة ومما اقتضى الحسن بذاتها ومن حيث انه باطل
محرم ماهية اخرى تستدعي القبح بذاتها وقد يحكم بهذا الجواب بين القول بالذاتية والقول بالوجوه والاعتبارات وجعل
النزاع لفظيا اذ الاولون جعلوا الجهة داخلة في الماهية والاخرون خارجة عنها فالمنشا على القولين امر واحد
هو الجهة المعتبرة اما داخلة في الماهية واما خارجة عنها وقد يوجه اصل الجواب بان الكلام انما هو في الفعل الواجب
او الحرام مثلا لا في مطلق الفعل ولا ريب ان في دخول الجهة في مفهومهما وذاتيهما فيصير الحسن او القبح ذاتيا له
دون حصول اختلاف ما بالذات ولا تخلفه وربما يجاب عن اصل الايراد بان في الكذب النافع مثلا ارتكاب
اقل القبيحين لان الكذب يصير حسنا وفي الصدق الضار ارتكاب اقبحهما من استلزامه وترك الكذب قبل قتل نفس
محرمة ونحوه لان يصير الصدق قبيحا بل هو حسن مع انه اقبح القبائح وان اخبر بما فيه فان هذا الكذب المفروض في المقام
من اعظم الواجبات فيكون حسنا وهذا الصدق من اشد المحرمات فيكون قبيحا وعن الثاني بالجواب الاول والثاني
واضح وعن الثالث بان المستحيل من اجتماع النقيضين انما هو اجتماعهما في محل واحد حقيقة وبالذات واما
اذا كان اتصاف المحل باحدهما حقيقيا وبالاخر بالعرض والمجاز كما هو الحال فيما نحن فيه فلا محالة فيه اذ الاتصاف
العرضي ليس اتصافا بالحقيقة فان الصدق في الغد في المثال المفروض حسن ذاتي وحقيقي وقبح عرضي باعتبار
استلزامه الكذب القبيح في قوله لاكذبن غدا والكذب فيه قبيح حقيقي ذاتي وحسن عرضي من حيث انه يستلزم
صدق قوله لاكذبن غدا ونظير ذلك الجالس في السفينة حيث انه موصوف بالسكون بالذات وبالحقيقة وموصوف بالحركة
بالعرض والمجاز بواسطة السفينة وفصار ما قرع على القول بالذاتية ان الفعل في نفسه يجب ذاتا اما ان يكون حسنا
واما ان يكون قبيحا لامتنع التقابل بها اتصافه اما كان حسنا بالذات بالقبح بالعرض ولا اتصافه ما كان قبيحا
بالذات بالحسن بالعرض فان هذا ما المنع احدهما ان القول انه لو صدق في الغد في المثال المفروض ممتنع كونه
من القائل لقوله لاكذبن غدا يجتمع فيه الحسن والقبح لامكان الموافقة بخبر اخر بكذب فيه فلا يجتمع في خبره الصادق
الحسن والقبيح بل هو موصوف بالحسن فقط لان المفروض انه كذب في خبر اخر وذلك الخبر الكاذب يكون موافقا
لقوله لاكذبن غدا الا ان ذلك لا يكون حاسما لمادة الايراد لانا نفرض الكلام في ذلك الخبر الكاذب ونقول انه قبيح لمكان الكذب

حسن باعتبار استلزامه الصدق قوله لاكذبن غدا ويستلزم الحسن مضافا الى ان ذلك مناقشة في المثال وليست
من دأب المحصلين فليمثل بمثال اخر وهو ان يقول لاكذبن غدا في الاخبار عن موت زيد مثلا فصدقه فيه
فانه لا مرية في اجتماع الحسن والقبح في صدقه لكونه حسنا من جهة الصدق قبيحا من جهة استلزامه كذب قوله
لاكذبن غدا في الاخبار عن موت زيد ويستلزم القبيح قبيح مع ان لزوم الحسن قبحا اذا الكذب غدا ثابت مع كونه قبيحا
في حد ذاته هذا والتحقيق في الجواب عن اصل الايراد ان يقال ان الصدق في الغد بعد قوله لاكذبن غدا لا يكون
قبيحا اصلا بل هو كالخلف في الايعاد بالشر وكذا الكذب فيه بعد الكلام المفروض لا يكون حسنا اصلا بل هو كالظلم
ما وعد بالظلم فظلم او بالقتل والغيبة والرفقة والزنا وامثالها ففعل اترى ان احدا من ارباب العقول يحسن
ذلك لوجه من الوجوه وقد يستدل على نفي الذاتية بلزوم قيام العرض بالعرض على تقديرها فان الافعال من
الاعراض فلا تصلح لان يقوم بها لانها عرض اخر لان قيام العرض بالعرض باطل اذ حقيقة القيام هي التبعية
في التحيز ولا تحيز للعرض وانت خبير بان هذا الوهم لزم ان لا يتصف عرض بصفة اصلا والتالي باطل على انه
معلوم من اتصاف الحركة بالسرعة والبطؤ والمنع من قيامهما بها لا يوجب المنع من اتصافها بهما لامتناع صدق
المشتق على شئ مع قيام المبدأ بغيره مضافا الى انا نمنع كون حقيقة القيام هي التبعية في التحيز بل هي الاختصاص
الناعت كالملكات النفسانية في النفوس الناطقة اذ لا تحيز لها لتجردها وهذا هو الذي دعانا الى هذا التفسير
فلا يمتنع قيام العرض بمثله لجواز اختصاصه بمثله اختصاصا ناعتا وحيث كان المستدل من الاشاعرة نقض
عليه بانه اذا كان الحسن شرعيا لزم قيام العرض بالعرض ايضا فان تعلق الخطاب بالفعل امر وجودي قائم بالفعل الذي هو
ايضا عرض وفيه ان التعلق امر اعتباري ليس قيام المشتق والذي يقتضيه التحقيق ان نفس الحسن والقبح ايضا من الامور
الاعتبارية فلا قيام لها اصلا والظاهر انه غير منكر عند احد لان حسن الفعل عبارة عن كونه بحيث يستحق فاعله المدح
والثواب وقبحه عبارة عن كونه بحيث يستحق فاعله الذم والعقاب واذ لا منع كونهما ذاتيين ان الفعل يحكم بها لذات
الفعل لا لامر خارج عنه والمنع ان عند الاشاعرة حسن بعض الافعال او قبحه ذاتي كالعقائد الحقة وشكر المنعم والكذب
وكفر المنعم ولبوصفها بالصفات الحقيقية كتلويث المصاحف والمساجد عياذا بالله فالمقتضي للقبح هو الاتصاف بالكفر له
وهذا وصف حقيقي لازم له ولو في الفرع عن حسنها او قبحها بالوجوه والاعتبارات ثم ان ما ذكرنا من ثمرة النزاع بين
القول بالذاتية والقول بالوجوه والاعتبارات يجري في مطلق الظن وعدمه فانه ليس حجة على القول الاول لكون
الاخذ به قبيحا بالذات وحجة على الاخرين اذ مع انسداد سبيل العلم وبقاء التكليف وامتناع التكليف بما لا
يطاق وسائر ما تمسكوا به للعمل بالظن على ما زعموا يصير العمل به حسنا او يحدث فيه صفة توجب حسنه فتأمل وثمرة النزاع بين

المقولين

المقولين الاخرين فقد عرفته فيما تقدم واعرف انه قد يتوهم من ظاهر قولنا ان الحسن والقبح عقليان في مقابلة قول الاشاعرة انهما شرعيان
ان هذين الكلامين متناقضان لان الاشاعرة في طرفي النقيض وانا منكرون لحكم الشارع بالحسن والقبح وليس الامر كذلك بل المراد من قولنا
عقليان ان العقل يدركهما ايضا كالشرع رد الاشاعرة حيث زعموا انه لا مدرك لهما ولا حاكم بهما الا الشرع والاقبح كما
نقول انهما عقليان والعقل يحكم بهما نقول انهما ايضا شرعيان والشرع يدركهما ويحكم بهما قطعا والتوضيح ذلك ان الفعل
ان الفعل الاختياري في حد ذاته مع قطع النظر عن المدرك والحاكم والمكلف اما حسن فمشروع واما قبيح فمحرم وهذا حكم
ثابت له في نفس الامر والواقع ثم ان العقل اذا اطلع على الواقع حتى جزم به وان الشارع لا بد وان يطلع على الواقع
على الراي يدركان حسنه او قبحه الواقعي ويطلعان على ما هو عليه في الواقع ونفس الامر فاذا اطلعا احبا او كرها فان
احبا او كرها حكما في انفسهما بوجوب الفعل او المنع منه فاذا حكما في انفسهما بذلك الزما ومنعا فيعقل المحكوم
لا بابه بما وجب عليه ثم الايجاب او المنع واما الشارع فهو حينئذ يبعث جنده ويبعث رسله ووعد واوعد وانذر
وهدد كما هو دأب السلطان العادل القاهر والطبيب الشفيق الماهر ففي كل من تلك المراتب يشترك حكم الشارع
لا في الاطلاع على ما في الواقع ولا في المحبة والكراهة ولا في الحكم باللزوم والامتناع ولا بالالزام والمنع يشترك الشرع
والعقل في ذلك كله حيث يكون للعقل طريق واما في المرتبة الاخيرة فقد عجز العقل عنها وحكمنا باستبداد
الشرع كما هو يستبد في كثير من الافعال بل اكثرها في جميع تلك المراتب حيث لا طريق للعقل اليها بل الشارع الا
يكون المجرد عن الايعاد والوعد ولو بعد عليها ثم ان في المقام نزاع اخر بين العدلية والاشاعرة غير مرتبط بما مضى و
ادراك العقل وحكمه بان الله تعالى قد شرع الاحكام بحسب المصالح والمفاسد وهذا هو الحق المختار وانكره الاشاعرة
زاعمين ان العقل لا يدرك ذلك وجاز ان يكون جميع افعال الله سبحانه غير مستندة الى مصالح لامتناع …
يفعل ما شاء ولا يسئل عما يفعل ونحن فالمولى بعد قول ذلك الكلام المجيد ومعناه انه لا يفعل ما كان مورد للسؤال في
حكم العقل لانه حكيم لا يفعل الا ما يقتضيه الحكم والمصالح وان لم نعلمها في جميع الموارد ولكن الحكم الذي وقع فيه النزاع و
… الباب ونفاه الاشاعرة عن العقل وخصوه بالشرع هو حكم العقل بالحسن والقبح وادراكه لاستحقاق المدح والثواب
والذم والعقاب فاثبته العدلية ونفاه الاشاعرة نعم اذا ادرك العقل جهات الحسن والقبح المسماة بالمصالح والمفاسد
حكم بالحسن والقبح اي باستحقاق المدح والثواب والذم والعقاب والزم ومنع وحكم بان الشارع حاكم بذلك ايضا فهناك
احكام والمعتمد دليل الباب هو حكم العقل بالحسن والقبح والباقي مبنية عليه تابع له ومن هنا … في ان
النزاع في حكم العقل بالمصالح والمفاسد وهذا يتم على ما ارتضاه السيد في بيان ان كلما حكم به الشرع حكم به العقل وان
حكم الشرع تابع لحكم العقل من ان العقل حاكم بان احكام الله تعالى منوطة بمصالح ومفاسد فيجب الاطاعة بعد
صدور خطاب المشتمل عليها وهذا هو معنى الاصل المذكور اعني كلما حكم به الشرع حكم به العقل وقد مر مفصلا والاشاعرة

الكفر او وجب الاطاعة ولم يفرقوا بين الطاعة والعصيان ولا بين غيرها من الافعال قائلين بان عادة الله قد جرت بالاكرام
والثواب على بعض الافعال والعذاب والعقاب على بعض اخر وان عكس فلا يسئل عما يفعل وهذا كسائر … فلا تكلم
فقطعوه فقد تبين بما ذهب اليه الاشاعرة من عزلهم العقل عن منصب الحكم هو نفي حكم العقل رأسا …
المرتبة والذي هو ادراك العقل وحكمه مما شاع بين العدلية فالقوم بنوا على هذا التقدير في مسلكين احدهما في حكم الاشياء
قبل ورود الشرع وبعده اولا بيان ما هو المراد من قولهم قبل ورود الشرع فنقول انهم ارادوا به ذلك مع قطع النظر عن ورود
الشرع بها اذ ذلك كما عرفت مما ثبت اتفاق المسلمين على عموم التكليف وعدم … بالعقل والشرع
عند الامامية من عدم خلو الارض في شئ من الازمان عن حجة من نبي او امام … يقوم مقامه في حفظ الشرع وان لم يكن في
لان الفترة تعلق بها التكليف بالاخذ بالشريعة السابقة وكذلك كلما لم يبعث اليه النبي حيث كان مرسلا الى بعض الناس
دون بعض وانما عقدوا الباب لبيان حكم تلك الاشياء المنظور فيها عند عدم الاطلاع على الحكم لعدم ورود الشرع
ويكون هذا الذي عقدوه اصلا يرجع اليه على ذلك التقدير وثانيا تحرير محل النزاع فنقول من الناس من قال ان
النزاع فيما ليس بضروري كالتنفس في الهواء لتنفس الحيوة فان هذا مما لا كلام في كونه غير ممنوع منه عند من لا يجيز تكليف
ما لا يطاق والظاهر من عبائر المتقدمين ان بينه وبين ما ذكر عموما من وجه حيث جعلوا ما فيه منفعة فعن الشيخ رحمه الله
انه قال واختلفوا في الاشياء التي ينتفع بها هل هي على الحظر او الاباحة او على الوقف فذهب كثير من البغداديين
وطائفة من اصحابنا الامامية انها على الحظر ووافقهم على ذلك جماعة من الفقهاء وذكر اكثر المتكلمين من البصريين
وهو المحكي عن ابي الحسن وكثير من الفقهاء الى انها على الاباحة وهو الذي يختاره سيدنا المرتضى وذهب كثير من الناس
الى انها على الوقف ويجوز كل واحد من الامرين وينتظر ورود السمع بكل واحد منهما وهذا المذهب كان ينصره
شيخنا ابو عبد الله رحمه الله وهو الذي يقوى في نفسي انتهى وعن السيد المرتضى رضي الله عنه انه قال في الذريعة وقد
اختلف الناس فيما يصح الانتفاع به ولا ضرر على احد فيه فمنهم من ذهب الى ان ذلك على الحظر ومنهم من ذهب الى
انه مباح ومنهم من وقف بين الامرين واختلف من ذهب الى الحظر فبعضهم ذهب الى انه لا يعتبر ما لا بد منه
الا به ولا يتم العيش الا معه على الاباحة وما عداه على الحظر ومنهم من سوى بين الكل في الحظر ثم قال ولا خلاف
بين هذه الفرقة لغيرها من اهل الوقف وبين من قطع على الحظر في وجوب الكف عن الاقدام الا انهم اختلفوا في
التعليل فمن قال بالحظر كف لانه اعتقد انه مقدم على قبيح مقطوع عليه ومن يقول بالوقف انما كف لانه لا يأمن
كونه مقدما على محظور قبيح ثم اختار القول بالاباحة وحكم بصحته وعن السيد صدر الدين انه قال في شرحه على الوافية
ان الخالي عن النفع والمشتمل على المفسدة خارجان عن محل النزاع كما ان ما علم منفعته وخلوه عن المفسدة كذلك

لكونه محظورا قطعا

وقد اورد على القول باندراج الضروري في محل النزاع بانه كيف يعقل من العدلية التنازع في الضروري كالتنفس واجيب
بان ضروريته لا تخرجه عن الاختيار وعلى هذا فلينحصر في التنفس على ما يدفع به الضرورة وليجتنب عن الزائد والحق ان
الضروريات كلما يدرك العقل حسنه كالكذب النافع مثلا فارج عن محل النزاع لو منع … لا وجه لدعوى حظره …
لم يحكم العقل الا بان بدعوى ان الاصل في كل فعل منصرف حظرا مستقل بحسن العقل كرد الوديعة مثلا الخط لانه
تصرف في مال الغير بلا اذنه الا ان اقام عليه الدليل عقلا او نقلا وهو كما ترى لظهور ان الاصل المدعى مما لا اصل له اصلا
فالحق الموافق للتحقيق ان الحقيق بتعلق النزاع به هو الذي لم يكن ضروريا وكان منفعة خالصة خالية عن المفسدة
… لا مع ذلك مما لا يدرك العقل حسنه ولا قبحه … حكم العقل باباحته او حظره فقد عبر عنه تارة
بان المراد بالعنوان الحسن او القبح الواقعي وبالاباحة او الحظر الظاهري وقد يشار ان القائل بالاباحة يريد بها الاباحة الواقعية
وكذا الحاظر يقصد به الحظر الواقعي وان يراد بالعنوان ما لا يدرك العقل حكمه من الجهة المخصصة به ويحكم باباحته او حرمته تحت
عموم المنفعة او بحظره باندراجه تحت عموم التصرف في مال الغير والظاهر ان هذا مراد الشارح الجواد حيث نفى حكم
العقل بالخصوص واثبته على جهة العموم فان المقصود ان العقل لا يدرك فيه صفة خاصة من جهة مخصوصة به توجب
من حيث انها مخصوصة به حسنه او قبحه وهذا لا ينافي ان يحكم باباحته الواقعية باعتبار كونه مندرجا تحت عموم
كلما له منفعة فهو على الاباحة او بحظره الواقعي من جهة كونه داخلا في عموم كل تصرف في مال الغير فهو حرام بدون
الاذن على اختلاف القولين والاحتراز فيه ربما يندفع ما اورد عليه الفاضل القمي رحمه الله من ان الخصوص ايضا
يستفاد من العموم فمتى ادرك العموم ادرك الخصوص ايضا لانه لم يرد بالخصوص فرد الكلي ليرد عليه ذلك بل
اراد به الجهة المختصة به والصفة المخصوصة به وتوضيح المرام يقتضي بسطا في الكلام فنقول ان الاحتمالات المتصورة
من الاقوال الجارية في المقام سبعة احدها القول بالوقف وعلى هذا لا يرد الاشكال في شئ من العنوانات في تحرير محل
النزاع ثانيها الاباحة الظاهرية ثالثها الحرمة الظاهرية مطلقا حتى بالنسبة الى الضروريات ايضا كالتنفس في
الهواء والبقاء والتعيش رابعها الحرمة الظاهرية باستثناء الضروريات ولا اشكال على هذه الاقوال ايضا اذا قيد
عنوان المبحث بما لا يدرك العقل حسنه ولا قبحه لظهور ان الحسن والقبح الواقعيين وادراك العقل … الاباحة او الحرمة
الظاهرية وان كان في الواقع على خلاف ما هو عليه في الواقع ونفس الامر خامسها الاباحة الواقعية سادسها الحرمة الواقعية
في خصوص ما ليس ضروريا للبقاء والتعيش سابعها الحرمة الواقعية مطلقا حتى في الضروريات ايضا ولا يخفى انه يجب
… لا يلائم شيئا من هذه الاقوال الثلثة الاخيرة تقييد العنوان بما لا يدرك العقل حسنه ولا قبحه ويحتاج
الى تذييله بما اولنا به من انه لا يدرك العقل حسنه ولا قبحه من صفة خاصة به من ذاته ومن جهة مختصة وان

حكم باباحة الواقعية او بحرمته لذلك على اختلاف القولين باعتبار امر عام شامل له ولغيره والذي اذهب اليه هو
التوجيه بوجه الجهل والاجمال ووجه التفصيل والبيان فيكون التفرقة بينهما من جهة الجهل والعلم فالمعنون بما يكون
ما لديه بضرورة ولا منفعة في الصه فالبرء عن مضرة ومنفعة فهو معتقد بكونه مما لا يدرك العقل حسنه ولا قبحه وما يحكم به
العقل من الاباحة او التحريم على القولين حكم واقعي وما لا يدركه العقل من الحسن او القبح ايضا واقعي ولا منافاة بينهما لان
ادراك العقل وحكمه حكما واقعيا انما هو من جهة كون المحكوم مجهول الآثار ومجمل الاحوال وعدم ادراكه للحسن او القبح
الواقعي انما هو على تقدير تفصيله وبيان آثاره على جهة التفصيل والتبيين له وان كان ذلك الحكم المبني
على تقدير البيان مخالفا للاباحة او الحرمة التي حكم بها العقل في حال الجهل فالحاصل ان الحكم في كلا المقامين واقعي
وان كان في كل مقام مخالفا للآخر والفرق بينهما من جهة الجهل والعلم على تقدير البيان بيان ذلك ان من ذهب
الى الاباحة يقول ان المجهول الذي هو على هذه الصفة حكمه الاباحة الواقعية المبنية على ان الله عز وجل في الواقع و
نفس الامر اباح لنا الاقدام على ما لم يبين لنا حكمه مما كان فيه منفعة من دون مضرة ما دام غير مبين لنا حكمه على التفصيل
وان كان في الواقع ونفس الامر على صفة تقتضي الحظر او الوجوب او الندب بحيث لو كلف به على التفصيل لمنع او
الزم او ندب اليه ومن ذهب الى الحظر يقول ان هذا المجهول لا يجوز لنا الاقدام عليه البتة وهو محظور في الواقع و
نفس الامر بمعنى ان الله جل وعلا قد حرم علينا في الواقع ونفس الامر ان نقدم على مجهول الحال ما دام مجهولا عندنا
وان كان ذلك المجهول في الواقع ونفس الامر على صفة تقتضي الجواز او الوجوب بحيث لو كلفنا به على التفصيل
لاباحه او اوجبه واستوضح ذلك بما نبين لك من المثال نحو ان تعلم زيد استنساخ كتاب فيعطي الى من
لا يحسن علم الكتابة وتنهاه عنها اذ لا يعلمها فيكون محرمة عليه حيث لا يعلمها مباحة لو كان يعلم صنعتها فكلا الحكمين
اباحتها وحرمتها واقعيان ولا تجويز ان يكون حكمها في الواقع ونفس الامر على خلاف ذلك لا يقال انه يلزم اجتماع
حكمين متناقضين في الواقع ونفس الامر لانا نقول انه لا ضير في كون الشيء مباحا مثلا باعتبار كونه مجهول الحال ومحرما
من حيث انه لكونه على صفة موجبة للحرمة فان العقل والشرع لا يابيان ذلك بل الشرع قد يلهج به لو اوجب وطى الاجنبية
باعتقاد انها زوجته مثلا كونه اجنبية يقتضي حرمته في الواقع اذ اختلاف الجهة له تاثير تام في امثال ذلك بل نقول فيما
نحن فيه ان ليس ثمة الا حكم واحد تقتضيه الجهل وهو الحكم الواقعي لذلك ليس له عند العقل والشرع في الواقع الا
ذلك واما احتمال كونه في الواقع ونفس الامر على صفة تقتضي نقيض ذلك فهو غير قادح لان وجود الصفة انما يؤثر
اذا لم يعرض حايل بينها وبين مقتضاها كما ان الجهل قد حال بينها وبين موجبها فيما نحن فيه فيرتفع عروض الحايل كان
وجودها كعدمها كما يرشدك الى هذا الكذب النافع وضرب اليتيم للتاديب والصدق الضار فان الجهة المقبحة قد ارتفعت
عن الاولين وحصلت فيهما الجهة المحسنة باعتبار حصول النفع والتاديب وان الجهة المحسنة قد ارتفعت في الاخير وكشف

المقبحة

المقبحة لمكان الضرر اذا تحققت موضع النزاع واحطت خبرا بما ذكرنا من الاقوال فيه فاعلم ان المختار عندي هو الاباحة
الواقعية لا ترى ان للمنفعة من غير المضرة العاجلة والآجلة فيكون مباحا اما اشتماله على المنفعة فلانه المفروض
واما خلوه عن المضرة العاجلة فظاهر واما عن المضرة الآجلة فلعقد السمع الذي يجب ان يرد به لو كان ثابتا لان الله
الكريم المنان لا يبدأ ان يعلمنا ما علينا من المضار الآجلة التي من العقاب الذي يقتضيه قبح الفعل لانه من اعظم الالطاف
واذا فقدنا هذا الاعلام قطعنا على انتفاء المضرة الآجلة فان قلت انا كثيرا ما نقطع بانتفاء المفسدة في ترك
المجهول ونحتملها في فعله وان كان احتمالا مرجوحا بل هذا هو الغالب في مجهول الحال فيكون تركه اولى وقضية
ذلك ان الحكم بكراهته لا باباحته على الاطلاق قلت ان الظاهر ان المراد بالاباحة عند كل من ذهب اليها ها هنا
هذا ايضا لا خصوص ما ساوى طرفاه بل المقصود بها ما يقابل الحرام فحيث حكمنا بالاباحة اردنا منها انه ليس بحرام
قبالا للقائلين بالحظر نعم ما علم وجوبه او ندبه في الواقع ونفس الامر كرد الوديعة والاحسان مثلا فهو خارج عن محل
النزاع قطعا وداخل في القسم الاول اعني ما يقضي به العقل بداهة وما لم يعلم فيه ذلك فالعقل يحكم باباحته بالمعنى
الاعم الشامل للاحكام الاربعة لا خصوص الاباحة بالمعنى الاخص فتامل وبما ذكرنا انه لا يمتنع ان يكون في
اعلامنا حقيقة الحال مفسدة ومضرة ويكون المصلحة لنا الشك والتوقف في الحكم وتجويز كل واحد من الحظر و
الاباحة واذا لم يمتنع ان يتعلق المصلحة بشكنا والمضرة باعلامنا فيتاتى صاحب الراي وجب التوقف ويدفع
بان هذا مما يقضي الضرورة ببطلانه لان العقل لا يخلو اما ان يكون قبيحا او لا يكون كذلك فان كان قبيحا
لا يكون قبحه الا للمفسدة والمضرة وان لم يكن قبيحا يكون حسنا خاليا عن المضرة وهذه قسمة مرددة بين النفي
والاثبات فكيف يمكن تجويز قسم ثالث لا يكاد يعقل والقول بجواز ان يكون في اعلامنا جهة الفعل على
التفصيل مفسدة فان مقتضى وجوب اللطف على الله سبحانه هو اعلامنا بالمضرة الآجلة ان كانت فاذا لم يعلمنا
ذلك نقطع بالضرورة بانه خال عن المضرة ويكون مباحا سلمنا ولكن احتمال وجود المفسدة في الاعلام لا يقتضي
توقف العقل في الحكم بالاباحة الواقعية من حيث انه مجهول وان كان حراما واقعيا لو بين تفصيلا ولا غرو في ان يختلف
الحكم الواقعي باعتبار العلم والجهل فان قلت ان التقسيم المذكور غير حاصر لاختفاء احتمالات اخر لتعلق المكلف بها
المصلحة والمفسدة وهي الحالة التي يعلم فيها جهة الفعل على التفصيل [illegible] واذا كان ذلك جاز افتراق الفعل
في نفسه بحسب الواقع عن الحسن والقبح غير مرتبط بحسب ما يراعى حال المكلف فاذا وجدت المصلحة في اعلامه بجهة
الفعل يعلمه الله سبحانه لا محالة واذا تعلقت المفسدة بذلك يجب ان لا يعلمه واذن فيكون الواجب على المكلف التوقف
والشك قلت ان حاصل هذا يرجع الى احتمال واقعية الحكم اعني الحظر والاباحة وملاحظة كلا الامرين وتجويزهما

فالمادراكه النظر في بادي الراي وقد حكمنا بالاباحة الواقعية بحكم العقل به في الملاحظة الظاهرية والذي يقتضيه الانصاف بطلان ما لم يتم
ان العقل يحكم فيه بالاباحة الظاهرية فان الاعتقاد لكونه متفرع عن الواقع وليس موضوعا حتى يصح ان يقال انه مع بقاء الجهل يكون
واقعيا اذ الحكم ان يرجع بالتحريم واقعا فكانه مبتدأ موضوع بالجهل الى العلم فلا منافاة فان هذا في غاية الوهن اذ لو صح لجرى في جميع
[illegible] العقلية الا ما يفيد انه تصوير لما اراد كل من القائلين بالحظر والاباحة فان الاولين يقولون انه حرام في الواقع في صورة
الجهل وان كان مباحا في الواقع في صورة ابانه على التفصيل والآخرين يقولون انه مباح في الواقع باعتبار
الجهل وان كان محظورا في الواقع لو بين على التفصيل فالمذكور في معرض الاعتراض هو تصوير لذلك المدعى
وغاية ما يستفاد منه لزوم التوقف في الحكم الواقعي الثابت على تقدير البيان على التفصيل بعد ما هو حكم في الواقع
لو فرض علمنا به ونحن ايضا متوقفون فيه لاحتمال ان يكون بعد البيان محظورا او ان يكون مباحا ونحن
لا نعلم شيئا منهما حيث لم يبين لنا واما مع بقاء الجهل فلا يدل ذلك على لزوم التوقف فيه من حيث انه مجهول
الحال بل العقل يحكم باباحته الواقعية لما دللنا عليه والاعتراض المذكور لا دلالة فيه على نفي حكمه من حيث
انه مجهول الحال او ذهب معتزلة بغداد وشاذ منا الى القول بالحظر واحتجوا لذلك بانه تصرف في مال الغير بغير
اذنه وهو حرام ومن الاولى من ذهب الى الحظر فيما يتوقف عليه البقاء ايضا كشم الهواء والبقاء الجبري قائلا بانه في
الاصل على الحظر لكن دل العاقل على الجواز لافضائه الى تلف النفس المحرمة كما في الكذب النافع فيكون الجواب
بحكم العقل الاقتصار على قدر الضرورة الا ان الشرع دل على الجواز مطلقا ولا يخفى شناعة هذا القول الاخير
كما لا يخفى ان التعليل المذكور عليل اما اولا فلان الاذن بحكم العقل واما ثانيا فلان بمجرد الملك لا يوجب
قبح التصرف بغير الاذن وانما يقبح ذلك اذا كان فيه ضرر على المالك وهو منتف فيما نحن فيه لكونه غنيا بالذات
ومصدرا للفيوضات [illegible] المنافع والنعم وقد ملأ الآفاق بالمنافع التي لا تحصى ووسعت رحمته كل شيء وهو تعالى شانه
الحاجة الى شيء والعجز عن ارادته تعالى عن ذلك علوا كبيرا واذن فالعقول قاضية بجواز الانتفاع حلالا بلا
في صورة الاحتياج واستوضح ذلك بانه لو ان احدا فاض على الارض ماء كثيرا احاط بالكل
[illegible] كلها واخذ سائر البقاع تحت قبرها واغترفت منه غرفة بحيث لا ضرر يعود اليه اصلا لا يجد عاقل
بل ولا جاهل ان يقبحك في هذا الفعل بل يستحسن كلهم من فعلك ويحسنون عن [illegible] بل ونقول ان الامر فيما
نحن فيه اظهر واوضح لكون المالك غنيا بالذات فيما صاغ الاطلاق منزها عن الشح والخسة نعم قصارى ما يخلو
انه يصح للمالك المنع من التصرف اذا اقتضته الحكمة الا انه في مثل هذه الصورة يجب عليه بمقتضى اللطف الاعلام بذلك
وليس له المؤاخذة [illegible] بحيث لا اعلام لا قبح [illegible] ذلك بعد الاباحة اذ حصل فيها التكليف بخلاف
المعلوم وهو خارج عن الطوق وذهب الشيخان رحمهما الله من اصحابنا وابو بكر الصيرفي والجمهور الى التوقف واحتج
عليه الشيخ في العدة على ما نقل عنه بانه قد ثبت في العقول ان الاقدام على ما لا يأمن المكلف كونه قبيحا مثل الاقدام
على ما يعلم قبحه الا ترى ان من اقدم على الاخبار بما لا يعلم صحته يجري في القبح مجرى من اخبر مع علمه بان مخبره على

خلاف

خلاف ما اخبر به ولعلم عدم صحة خبره ثم اجاب عما تمسك به القائلون بالاباحة من انه لو كان فيه مفسدة آجلة لوجب
على الله سبحانه بمقتضى اللطف ان يعلم عباده بذلك بما مرت الاشارة اليه من انه لا يمتنع ان يتعلق المفسدة
باعلامنا جهة الفعل على التفصيل ويكون المصلحة لنا في التوقف في ذلك والشك وتجويز كل واحد من الامرين ولو سلم
ان عدم الاعلام مع التصرف الذي لا ضرر فيه على المالك يحتمل ان يكون لمكان الحظر والمفسدة في الاعلام به
ويحتمل ان يكون لمكان الاباحة واذا قام هناك احتمالان الاباحة والحظر فكيف يجوز القطع باحدهما دون غيره
بثبوته في نفس الامر نعم يجب الامتناع عن الاقدام لمكان احتمال الحظر هذا غاية ما يمكن ان يوجه به ما افاده
الشيخ رحمه الله وبعد فهو منظور فيه اذ قصارى ما يدل عليه احتمال كون المسكوت عنه مشتملا على جهة مقبحة موجبة للحظر ولم يعلم
المكلف بذلك الجهة لاحتمال ترتب المفسدة على الاعلام ولا يخفى ان ذلك لا يقتضي جواز العقاب على ارتكابه بعد حكم
العقل بجواز التصرف فيه حسبما تنبه [illegible]
مع انتفاء الضرر لوضوح ان مجرد احتمال اشتمال الاعلام بحقيقة الحال على المفسدة لو سلم لا يوجب التوقف
في مقام الاجتهاد ووجوب التحرز في مقام الفقاهة والعمل مضافا الى ان احتمال الحظر الموجب فعله للعقاب
معارض باحتمال الوجوب المقتضي تركه للعذاب ومع تساقطهما بالتعارض فلا اقل من بقاء الاباحة بحكم العقل على انه مع
احتمال المفسدة في الاعلام بل المفسدة انما هي في ترك الاعلام لغرر ما تميل اليه الطباع وتشتاق اليه النفوس لظهور
النفع فيه كما هو المفروض فان قلت ان الله تعالى قد خلق اشياء كثيرة يصح الانتفاع بها وقد حرمها بالسمع فلعل
ما لم يسمع من هذا القبيل ايضا قلت ان حكمه تعالى بحرمة بعضها بالسمع دليل قدوم على اباحة ما لم يسمع حرمتها اذ
لو كان حراما لنبه عليه بالسمع كما فعل في غيره هذا والاشاعرة [illegible] لو التزموا التحسين والتقبيح العقليين
فالواقف [illegible] فيه انه لا حكم للعقل فيه ولا يدرك فيه شيئا فكيف [illegible] بالفهم ما مضى من الاحتمالات والاولى
قولا منا والظاهر انهم ارادوا بذلك ان لا حكم للعقل فيه اصلا لا بحسب الواقع ولا بحسب الظاهر حتى انه لا
يكون مرددا بين الاحتمالين الماضيين لاصحاب الوقف لكيلا يكون متوقفا لتميز من القول بالوقف والا فان
حمل كلامهم على ان ليس له حكم في الواقع فهو قول بانعزال العقل عن منصب الحكومة وليس من النزاع في شيء وان حمل
على ان العقل لا يدرك حكمه بحسب الظاهر مع ثبوته في الواقع فهو بعينه قول اصحاب الوقف وعلى اي حال فضعفه
ضعفه ما قدمناه والموافق للتحقيق هو القول بالاباحة الواقعية وهذا هو الاصل الاول حتى يرد الشرع بالمنع المذكور
وليس هذا مما يخالف فيه الاخباريون بل المعظم منهم قائلون به والذي يخالف فيه هو اصل الاباحة بعد ورود
الشرع فانهم انكروه وقالوا بلزوم الاحتياط ووجوب التحرز عما ليس بحلال بين ولا حرام بين وسياتي الكلام فيه

انت ذكره تعالى وانه خارج عما نحن بصدده فان كلامنا في حكم الاشياء مع قطع النظر عن ورود الشرع وبدل
على ما اخترنا فيه من الاباحة مضافا الى ما مضى من كونه منتفعا خاليا عن المفسدة العاجلة والآجلة سيرة العقلاء في عدم
الحرج في شيء عندهم فان نظام امورهم في الدين والدنيا كان عليه في جميع الازمان والبلدان من دون نكير
وريب وشك ولو منعهم مانع [illegible] وحكم بما للعقل من عليه بناء وارباب الملل والنحل
كافة ولا يلزم احد منهم التوقف فيه على انا نجزم بان جميع من كان في عصر نبينا صلى الله عليه وآله من اهل
وساير اهل الاسلام ما كان بناؤهم فيما يتوقف فيه على التوقف كيف في قيامهم وقعودهم وركوبهم ولبسهم واكلهم
وشربهم والتكلم في حوائجهم وانواع قربهم وبنائهم وانشائهم واستعارهم والمعالجة بالنباتات وغيرها والرجوع
الى الاطباء حتى يأذنهم الرسول صلى الله عليه وآله وكذا الحال في اعصار ائمتنا عليهم الصلوة والسلام
وساير الانبياء ايضا ولم يمنعوهم منه قطعا والا لوصل الينا ولو بالآحاد فثبت بذلك تقريرهم عليهم السلام
فيكون مما قرره الشرع فيكون حكما عقليا قرره الشرع مضافا الى تصريح الشرع بذلك كما في قوله تعالى
هو الذي خلق لكم ما في الارض جميعا وهو ظاهر في خلق الاشياء لانتفاع العباد بها من غير حاجة الى
اذن الشارع في التصرف فيها كما حكم به العقل وتخصيصه بما في الارض غير قادح لتتميمه بعدم القول
بالفصل وقوله عز وجل قل من حرم زينة الله التي اخرج لعباده والطيبات من الرزق واحل لكم الطيبات
وانما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما اهل لغير الله به وقوله سبحانه قل تعالوا اتل ما حرم ربكم عليكم
ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن وقوله عز من قائل ولا نكلف نفسا الا ما آتيها الى غير ذلك فان
مفاد بعضها انه لا حرام الا بعد البيان ومفاد بعضها حصر المحرمات والمستفاد من الجميع ان الاصل الاباحة
وعدم الحرج وهذا الاصل كما في قول الرسول صلى الله عليه وآله رفع عن امتي تسعة وعد منها ما لا يعلمون
وقول مولانا امير المؤمنين عليه السلام في ستر عن ستر [illegible] وفي قول مولانا الصادق عليه السلام كل
شيء مطلق حتى يرد فيه نهي الى غير ذلك من الاخبار ولا ينافي الاستدلال بالآيات والاخبار
ما هو مورد البحث من حكم الاشياء قبل ورود الشرع لانها بمنزلة العقول [illegible] انها تبلغ ان حكم الاباحة
ونفي الحرج قبل صدور الشرع نظير الاستدلال بقوله سبحانه لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا على التوحيد
ومن فروع المسئلة ما لا نص فيه مما فيه منفعة من الاكل والشرب واللباس [illegible] وغيرها ومما شك
في حليته وحرمته وطهارته ونجاسته وان كان بسبب تعارض الادلة ومنه ما لا يعتصر من الزبيب والتمر وكذا
التصرف في متعلقات المعاملات والمعاطاة والتصرف في منافع الموقوفات اذا لم يثبت الوقف كما اذا ادعي على الموقوف عليهم

او تعذر

او تعذر لاستعلام منها كالاكتساب من الكتب الموقوفة للتعليم والتعلم اذا تعذر استيذانها والتصرف في الاراضي الموقوفة
على المساجد او المدارس او الرباطات اذا ازدادت عن مصارفها بحيث لا ينتفع به اصلا او كانت اذا كان
مقرا لها او مثل نزاهتها او النوم والاكتساب في المساجد اذا لم يعارض الصلوة وكذا ما يعارض [illegible]
وشرب التتن فان جميع ذلك مع قطع النظر عن الشرع حكم العقل باباحته على المذهب المختار والحاظر
يحترز عن جميعه تنبيهات الاول انه يشترط في الاعتماد على هذا الاصل الفحص والبحث عن المعارض كساير الادلة
والاصول الآتية ويشمل ذلك اهل البعثة وايام الفترة وبعد البعثة الى يوم القيمة الثاني ان المسئلة المفروضة
تقديرية فرضية لما عرفت من ورود العمومات الكتابية والاخبارية فيها المطابقة على حكم العقل فالثمرة على تقدير
فقدها ظاهرة وعلى تقدير وجودها هو تطابق العقل والنقل على الاول والثاني الثالث ان المسئلة بكلا الطرفين
قطعية والادلة الدالة عليها كما عرفت عليه فهي مما يستقل بها العقل قطعا كما عرفت الاشارة اليه فلا يرد عنوان
الادلة العقلية نعم قطعيتها انما تكون بشرط الفحص التام ورد في الشريعة ما يعارضها فانه يرفع ما لا يخفى المقام
ولذلك قال انا نحكم بالاباحة في مثل ذلك في امثال زماننا من الظنيات لكون دليلها ظنيا ونحن من عدها مما يستقل
بالعقل على سبيل القطع مع انه صدر منه ما يورث التحير حيث فرق بين ما قبل البعثة وزماننا هذا فجعل الحكم
في الاول عقليا وفي الثاني ظنيا مع ظهور عدم الفرق بين الحالتين وما يدفع به ما افاد ان استقلال العقل لا ينافي
احتمال ورود الشرع بخلافه ولا ظنية الحكم كما في الضرر المظنون حيث ان العقل يستقل في حكمه بوجوب
التحرز عنه الرابع ان ما فيه مضرة خالية عن المنفعة فالتصرف فيه قبيح باتفاق اهل العدل كما عن المعارج وكذا
ما لا منفعة فيه اصلا والاول منصوص بنص متلقى بالقبول عندنا الخامس ان مقتضى الاصل المذكور اباحة كل
حيوان وحلية لحمه اذا لم يكن مضرا حيا كان ام غير حي ما لم يقم حجة شرعية على خلافه لاصالة الاباحة قبل الشرع
ومع الفحص عنه وبعد الشرع ايضا فهذا الاصل اصيل او لي لا شبهة فيه ثم ثبت بالشرع حرمة الميتة من كل حيوان لم
تغش سائلا منه بالكتاب والسنة والاجماع بل بالضرورة من الدين وكذا اجزاؤه المبانة من حال الحيوة ويخفى منها ما هل
تالو زد ولا ارتحال عن ذلك انما الاشكال والخلاف في المعنى المراد من الميتة فقيل انها ما زهق روحه حتف انفه خاصة
وعلى هذا يكون الميتة مقابلا للحي والمقتول ابتداء بجميع فرق والمذكى بالتذكية الشرعية واذن مقتضى الاصل الثانوي
حرمة خصوص ما مات حتف انفه [illegible] حلية غير ما مات حتف انفه وان لم يثبت تذكيته
الشرعية [illegible] وحليته فلا شك في اشتراط شيء في التذكية مدفوع بالاصل وكذا لو شك
في كون شيء مذكية شرعية فالاصل حليته ما لم يتصف به اذ المفروض على هذا القول اختصاص التحريم بما مات حتف انفه بل الاصل

فهو خارج من الاصل الاصيل الاولي الذي تقتضي ع

اذن ان كل حيوان هو خارج عن الموت حتف انفه فهو حلال بالاباحة خلافا بالشرع فيقسم دائرة الحلال وقيل انه
ما خرج روحه مطلقا بانتفاء وجه اتفق حتى بالتذكية الشرعية واجاد عليه فيكون الميتة مقابلا للحي والاصل الاولي
يقتضي حلية الحي من كل حيوان واما الاصل الثانوي فمقتضاه على هذا القول حرمة جميع ما خرج روحه من الحيوان
بأي نحو كان الا ما تحقق تذكيته الشرعية فاذا شك في اشتراط شيء في التذكية يجب الاتيان به واذا شك
في كون امر تذكية فالاصل حرمة ما يتصف به فيتسع دائرة الحرمة على عكس القول الاول وقيل انه ما خرج
روحه بدون التذكية الشرعية فيكون الميتة على هذا القول مقابلا للمذكى ويتطرق اليه اصول اثبات
اصالة عدم التذكية كالقول الثاني ومدار الامر فيه على ان الحيوان ميتة او مذكى فيحتاج الى تأمل ان الاهمال
مندرج تحت الاصل ومن البين ان التذكية امر يتوقف ثبوتها بالشرع ولم ماهية خاصة وشرائط
مخصوصة فاذا شك في تحققها او في جزء او شرط منها فالاصل يقتضي العدم ويستفاد ما فصل من الاصل
من الاخبار الكثيرة الواردة في حرمة الصيد الذي شك في حصول سبب حليته بانضمام عدم القول
بالفصل اليها قال بعض المحققين بعد نقل الاقوال الثلثة في الميتة ان الاظهر الاخير للتبادر وصحة سلب
الميتة عن المذكى مع انه لا يختلف الحكم في اصالة عدم التذكية على الاخير والاول كما عرفت انتهى وبقي الكلام
في الحمل على الاقوال الثلثة فان مقتضى حكم العقل المعتضد بالشرع بالاباحة حليته فقضية الاصل الاولي الدال
على اباحة ما فيه منفعة خالية عن المضرة ان يكون حلالا اذا لم يعلم سببا الآن المستفاد من الاخبار الفاضية بان
المحلل هو التذكية الشرعية بل من الاجماع بل الضرورة لو لم اصل ثانوي كالشرع من كل حيوان حي الا
الحوت والجراد حيث ان تذكية الاول اخراجه من الماء حيا والثاني اخذه حيا فحليتهما الا تتوقف على ازهاق
الروح فتحصل في المقام اصلان احدهما لا ريب فيها في الحلية وهما اصلان ثانويان بان احدهما حرمة كل حيوان حي ما لم
تحرز حتى يرد عليه التذكية الشرعية بانهما حرمة كل ميتة من الحيوان الذي يؤكل لحمه وقد عرفت الاختلاف في المعنى المراد
واحتج اصحاب القول الاول بما في تفسير الامام عليه السلام في قوله تعالى انما حرم عليكم الميتة الذي ماتت حتف انفها بلا ذباحة
من حيث اذن الله فيها وفيه انه لا شبهة في كون المعنى الاول من الميتة لانه القدر المتيقن بين المعاني الثلثة
فلا مرية في صدق الميتة عليه وانما الكلام في انه هل هو مختص به ام يصدق على احد الآخرين ايضا والحديث
المذكور لا يدل على الاختصاص بل ان الامام عليه السلام ذكر باحة ظاهر في تفسير الميتة بما يقابل المذبوح الشرعي والمذكى
فالقول بالاختصاص لميتة بما زهق روحه حتف انفه ما لا وجه له واحتج اصحاب القول الثاني بانها مشتقة من الموت

الذي

الذي هو زهوق الروح وان استعمال الموت فيما خرج روحه ولو بالقتل والذبح في الاخبار كثير وفيه انه على تقدير تسليم كون
الموت حقيقة في زهوق الروح لا نسلم ذلك فيما اشتق منه لان الهيئة الاشتقاقية قد تحدث المعنى مضافا
الى عدم تبادر المذكى من الميتة بل تبادر غيره مما لا يخفى وصحة سلبها عن المذكى بل وقع السلب في كلام الامام
عليه السلام كما في موثقة ابي مريم قال قلت لابي عبد الله عليه السلام السخلة التي مر بها رسول الله صلى الله عليه وآله وهي ميتة فقال
لاهلها ان انتفعوا باهابها فقال ابو عبد الله عليه السلام لم تكن ميتة يا ابا مريم ولكنها كانت مهزولة فذبحها اهلها
فرموا بها فقال رسول الله صلى الله عليه وآله ما كان على اهلها لو انتفعوا باهابها واما ما افاد من كثرة استعمالها في الموت
والكتاب والسنة فيما يقابل المذكى وفيما يعم المذكى كما في الاخبار الكثيرة المتضمنة لاختلاط الميتة والمذكى
المشتمل على قوله لم يدر ذكي هو ام ميتة وفي رواية عبد الله بن سليمان عن ابي عبد الله عليه السلام ما اخذت
الحبالة فقطع منه شيء او مات فهو ميتة وفي مرسلة نضر بن سويد الواردة في الظبي وحمار الوحش
يضربان بالسيف فيقطعان قال لا بأس باكلهما ما لم يتحرك احد النصفين فان تحرك احدهما لا يؤكل
الآخر لانه ميتة الى غير ذلك من الاخبار والاصل في الاستعمال الحقيقة مع وحدة المستعمل فيه ويدل على عدم
صدقها على مطلق ما ذهق روحه روايات عديدة اخرى منها موثقة سماعة عن جلود السباع ينتفع بها قال اذا
رميت وسميت فانتفع بجلده واما الميتة فلا ومنها موثقة اخرى منه الواردة في الفراء والكيمخت فقال
قال لا بأس ما لم تعلم انه ميتة ومنها رواية علي بن ابي حمزة عن الرجل يتقلد السيف الى ان قال وما الكيمخت
قال جلود دواب منها ما يكون ذكيا ومنها ما يكون ميتة الى غير ذلك وقد يتبين مما ذكر وهن القول الاول
ايضا ووضوح عدم صحة سلب الميتة عن غير ما مات حتف انفه اذا لم يكن مذكى شرعا بل استعمالها فيه كثير كما في روايات
ما يخرج الحبالة والروايات العديدة الواردة في قطع الاليات والحكم بحرمتها لانها ميتات وقد عرفت ان تفسير
الامام عليه السلام لا يدل على الاختصاص لان قوله عليه السلام بلا ذباحة قيد احترازي كما هو الغالب في القيود
فهو احتراز عن المذبوح الشرعي والمذكى حيث لا يطلق عليه الميتة واما غيره مما ذهق روحه فيطلق عليه الميتة
وان لم يمت حتف انفه فظهر من جميع ذلك ان الحق هو الاخير بالاختيار ان الميتة مقابل للمذكى ومقتضى الاصل
الثانوي ان كل حيوان خرج روحه بغير التذكية فهو حرام وكل ما علم عدم تذكيته لا اشكال في حرمته كما ان كل ما علم
تذكيته لا اشكال في حليته واما اذا شك في تذكيته فهل يكون الاصل عدم التذكية او التذكية فيه خلاف ومذهب
الى كل فريق ولتوضيح المقام لا بد من بسط في الكلام فنقول ان الاصل عدم التذكية لوجوه ثلاثة منها الاول
ان كل ما لا يعلم انه يحصل به التذكية فالاصل عدم حصولها به لان الاصل في كل فعل عدم كونه تذكية الا ان

يثبت بدليل ومن البين ان اصالة عدم التذكية بهذا المعنى مما لا ينبغي ان يرتاب فيه لوضوح ان التذكية امر توقيفي
يحتاج ثبوته الى دليل من الشرع وكل امر توقيفي فتوقيفه خلاف الاصل في كل مورد حتى يثبت التوقيف والمراد
ظاهر انه مجرد ورثه اما الصغرى اعني كونها توقيفية فللاجماع على عدم الحكم بكون ما عدا [illegible] الا بعد ورود دليل
شرعي عليه وللاخبار المتكاثرة المتظافرة الآتية [illegible] كونها توقيفية الثاني ان الاصل في كل حيوان
لم يعلم انه مما ورد في قابليته للتذكية المعلوم كونها تذكية عدم وقوع التذكية عليه بمعنى انه بعد ما علم مهية التذكية او ان
شك في كونه تذكية ان الغلاني او الغلاني منهما هل هي ام لا فنقول ان الاصل عدم التذكية وهذا هو المعنى المشهور من عدم
التذكية وربما يخالف ويقال في المقام باصل التذكية ولا وجه له بل الوجه هو عدم التذكية لانها المتوقفة على مورد وجود
حادثة بعد عدمها والاصل في كل حادثة مشكوك الوجود العدم وبه يحكم بالحرمة والنجاسة ولا يجري في المورد عموما
الحلية والطهارة واستصحابها لوضوح ان استصحاب عدم التذكية الحاكم بالحرمة والنجاسة وارد على استصحاب
الحلية والطهارة او مانع لهما والوارد مقدم على المورود وقد يعبر عنها باستصحاب الرافع والمرتفع والحاكم والمحكوم
فان استصحاب عدم التذكية الذي هو حجة شرعية مزيل ورافع لاستصحاب الحلية والطهارة من غير عكس لوضوح ان
استصحاب الحلية والطهارة لا يزيل ولا يرفع الاعدام المحققة لكل فرد من افراد التذكية ويدل على اصالة عدم
التذكية وتقدمها على الحلية والطهارة اخبار مستفيضة بل متواترة منها صحيح محمد بن قيس عن ابي جعفر عليه السلام
قال قال امير المؤمنين عليه السلام في صيد وجد فيه سهم وهو ميت لا يدري من قتله قال عليه السلام لا تطعمه
ومنها صحيح سليمان بن خالد عن الرمية يجدها صاحبها اياكلها قال ان كان يعلم ان رميته هي التي قتلته
فلياكل من ذلك ان كان قد سمى ومنها موثق سماعة وفيها ان علم انه اصابه وان سهمه هو الذي قتله
فلياكل منه والا فلا ياكل منه ومنها رواية ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام قال سالته عن قوم ارسلوا
كلابهم الى ان قال عليه السلام لا تاكل منه لانك لا تدري اخذه معلم ام لا الى غير ذلك من الاخبار المتكاثرة
ولا ينافي ذلك الا الاول صحيح السكوني على الصحيح عن ابي عبد الله عليه السلام ان امير المؤمنين عليه السلام سئل عن سفرة
وجدت في الطريق مطروحة كثير لحمها وخبزها وبيضها وجبنها وفيها سكين فقال امير المؤمنين عليه السلام
يقوم ما فيها ثم يؤكل لانه يفسد وليس له بقاء فان جاء طالبها غرم له الثمن قيل يا امير المؤمنين لا يعلم ان
عليك لا يدري سفرة مسلم او سفرة مجوسي فقال عليه السلام هم في سعة حتى يعلموا او ذلك لان السفرة
المذكورة في حكم اليد وبيد المسلم او بعد بحمله الحال على ارض المسلمين او ارض غالب اهلها المسلمون كشاهدة
التذكية وظاهر سياق الحديث ان الارض ارض المسلمين الثالث ان الاصل في كل حيوان علم عدم قبوله
للتذكية وعلم باجراء التذكية فيه الا اذا دل الدليل على قبوله لها وتأثيرها فيه كحقيق الحال فيه يستدعي ان يقال ان

[illegible]

الحيوان

[illegible]

الحيوان على نوعين ماكول اللحم وغير ماكول اللحم وغير ماكول اللحم على نوعين نجس العين وطاهر العين وطاهر العين على نوع
نوعين ادمي وغير ادمي وغير الادمي ينقسم الى قسمين ما ليس له نفس سائلة وما له النفس السائلة والاخير من غير قوله
التذكية وعدمه ينقسم الى اربعة اقسام السباع والمسوخات والحشرات وغيرها ثم المراد بقبول التذكية في
ماكول اللحم الذي لا نفس له تأثيرها في جواز الاكل بعدما لم يكن جائزا وفي ماكول اللحم الذي له نفس تأثيرها في جواز اكله وابقاء
على طهارته الحاصل قبل التذكية حال الحياة وفي غير ماكول اللحم الذي له نفس سائلة بقاءه على طهارته واما غير الماكول
الذي لا نفس له فلا يقبل التذكية فيه تأثير اصلا لكونه طاهرا بالذات سواء ذكي ام لم يذك اذا اتضح ذلك فنقول ان
الاصل الاولي في القسم الاول اعني ماكول اللحم هو عدم قبول التذكية لحرمة اكل اجزائه حيا فليستصحب ولان
قبول التذكية متوقف على اعتبار الشارع الا ان الاصل قد انقلب والاصل الثانوي عن صاحب الشرع وقوع
التذكية عليه لان ذلك هو مقتضى كونه ماكول اللحم مضافا الى الاجماع المحقق والمحكي والكتاب وهو قوله تعالى
الا ما ذكيتم وكلوا مما ذكر اسم الله عليه واطلاقات الاخبار الواردة في الصيود والذبايح البالغة حد التواتر والنوع
الاول من النوع الثاني اعني نجس العين لا تأثير للتذكية فيه اجماعا فهو نجس وحرام قبلها وبعدها مضافا الى
النجاسة والحرمة وكذا النوع الاول من النوع الثاني اعني الادمي لا يقبل التذكية ولا تأثير لها فيه اصلا اجماعا
بل وضرورة من الدين ومثل ذلك القسم الاول من القسم الرابع وهو الذي ليس له نفس من غير الماكول فان التذكية
لا تأثير لها فيه لما عرفت من كونه طاهرا مطلقا فبقي الكلام في الاربعة الاخيرة من جهة الاصل فقد يتراءى
في بادي النظر ان الاصل في جميعها قبول التذكية لان التذكية ما يبقى معها الطهارة ومقتضى الاصل والاستصحاب
كونها باقية الى ان يعلم قيام ارتفاعها والعلم لا يحصل الا بالعلم بعدم التذكية ولم يقع عليه التذكية [illegible]
محرم والامر فيما نحن فيه ليس كذلك فان كلام الاقسام الاربعة الاخيرة سواء اصيد او ذبح يكون طهارته ونجاسته
ولا نعني بقبول التذكية الا هذا والجواب ليس المراد ان الطهارة امر متوقف حصوله على تذكية حتى يقال
بل المقصود ان الاصل يقتضي بقاء الطهارة الثابتة حال الحياة حتى يثبت المزيل وهو ليس الا الموت بحتف
الانف او بغير الصيد او الذبح المشتمل على الاركان والشرائط ومع اصل الامرين اعني الصيد والذبح
المعبر عنه بالتذكية لا يعلم ارتفاع الطهارة فيحكم ببقائها من غير حاجة الى جعل من الشارع وتأثير في ذلك بجعل
والاصل ان حصول التذكية يجري افعالها واجزائها وكمال قيودها وشروطها الا وجب في الطهارة الثابتة المعلومة
اذ المزيل لها انما هو الموت الاصلي ما بقي الى التذكية على ما هو المسلم المعلوم [illegible]

[illegible]

التذكية الا انه يرد التأمل بل يظهر ان هذا الذي ذكر في موضوع الاستدلال ليس مما يا علميا لكن التعويل على هذا الاصل
بل يسقط وشاعبة لظهور ان التذكية كما هي توقيفية يتوقف تشخيص مهيتها على بيان الشارع فكذلك
موردها ايضا توقيفي يحتاج الى بيان الشارع وتعيينه ولا يجوز لاحد ان يعين من عند نفسه لنحو الحكم بحجية
فالتحقيق ان الاصل في كل حيوان ان لا يقبل التذكية الا ما ثبت كونه موردا لها في الشرع كما في ماكول اللحم والسباع
فانهما مورد ان لها الاول بضرورة من الدين والثاني بظاهر اجماع المؤمنين وظواهر نصوص الاخبار الواردة عن
الائمة المعصومين صلوات الله وسلامه عليهم اجمعين واما ما عداهما من المسوخات والحشرات وغيرها فهو باق تحت
الاصل غير قابل للتذكية لعدم دليل ولا امارة تقتضي كونه موردا لها واذ لا فالتذكية فيه وجودها وعدمها سيان
والمذكى منه يكون نجسا كالميتة حتف انفه وغيره هذا او يتبع التفتيش في حكم الجلود واللحوم المأخوذة والمطروحة
فنقول انها ان اخذت من يد المسلم فهو طاهر حلال اما الطهارة فبلا اشكال واما الحلية فلانها ذكية من غير ماكول اللحم
وتقضي ذلك الحكم كونه ماكول اللحم ولا فرق فيما ذكرنا بين ان يكون المسلم الماخوذ منه باقيا في سوق المسلمين ام في
غيره ومثل ذلك ما يوجد في مجهول الحال اذا كان في سوق المسلم والمطروح في بلده فان كل ذلك طاهر حلال
لا يجب بل لا يجوز البحث والفحص والتفتيش عنه والدليل على ذلك حصول العلم العادي بان المسلمين ما كان دينهم
ان يستعملوا الجلود او اللحوم من الحيوانات التي لم تذك ولا ينافي ذلك ان شذ منهم ربما يحلون ذبائح اهل
الكتاب لغاية ندرة من يستحل ذلك مضافا الى ما يستفاد من الاخبار منها خبر السفرة الماضي ومنها الخبر المروي
عن زرارة قال سالت ابا جعفر عليه السلام عن شراء اللحم من السوق ولا ندري ما يصنع القصابون فقال
اذا كان في سوق المسلمين فكل ولا تسأل عنه وعن الحسن بن الجهم قال قلت لابي الحسن الرضا عليه السلام اعترض
السوق فاشتري خفا لا ادري اذكي هو ام لا قال صل فيه قلت والنعل قال مثل ذلك قلت اني اضيق من
هذا قال اترغب عما كان ابو الحسن عليه السلام يفعله وعن احمد بن ابي نصر قال سألته عن الرجل ياتي السوق
فيشتري جبة فرو لا يدري اذكية هي ام غير ذكية ايصلي فيها فقال نعم ليس عليكم المسألة ان ابا جعفر عليه السلام كان يقول
ان الخوارج ضيقوا على انفسهم بجهالتهم ان الدين اوسع من ذلك ووجه الاستدلال بتلك الاخبار ان خبر السفرة
ظاهر بل صريح في طهارة المطروح وحليته مطلقا ولو لم يكن في سوق المسلمين فمفاده بالنسبة الى سوق المسلمين
مما لا ريب فيه قطعا وساير الاخبار ظاهرة في طهارة الماخوذ في سوقهم وحليته وباطلاقها شاملة لكون
الماخوذ منه مجهول الحالة ايضا فاستقامت دلالتها على تمام المراد والقدح فيها حال سوق المسلمين وانه
مما جعله الشارع على سعة فما شأن هذه الامور من غير تضييق فيه ولا يجوز التفتيش والسؤال عن احوال ما يرى فيه

[illegible]

[illegible]

وضعف

وضعف سند بعضها وهو ما عدا حديث السفرة منجبر بعمل الاصحاب وتلقيهم بالقبول وباعتضاد بعضها ببعض ثم انه
لا قدح للمنافي في ما ذكر ان العمل بالاخبار انما هو من باب التعبد وليس طهارة الماخوذ فيه وحليته منوطين بالظن
كما هو بناء بنيتهم وكذا الاخبار الواردة في ذلك امارة حجية مطلق الظن فان ذلك وهم فاسد بل الواجب
ان نحكم بطهارة ما يؤخذ في سوق المسلمين وحليته تعبدا وامتثالا لاوامر اهل العصمة عليهم السلام واما الجلود
واللحوم الماخوذة من يد الكافر ولو كان في سوق المسلمين والمطروح في غير بلاد الاسلام والماخوذ من يد مجهول الحال
اذا كان في غير ارض المسلمين فهي محكومة بالنجاسة والحرمة للادلة المقتضية القاضية باصالة حرمة الجلود و
اللحوم من جميع الحيوانات والاخبار المتقدمة الحاكمة باصالة عدم التذكية واصالة عدم كون الحيوان قابلا للتذكية
هذا والمناسب للمقام ان يتبع بذكر القاعدة الحاكمة على حمل افعال المسلمين واقوالهم على الصحة والصدق فانه
من امهات القواعد التي يبتنى عليها اكثر من المسائل الفقهية ويجب ان يعلم اولا انه لا ريب في وجوب حمل فعل المسلم وقوله
على الصحة والصدق في الجملة بل في اكثر الامور لقيام بعض الموارد على هذا وقد وردت الاخبار عليه في جملة من المواضع
وانعقد عليه الاجماع ايضا كما ما لو في قبول قول ذي اليد في الطهارة والنجاسة والتذكية ونحو ذلك و
كما في فعل الوكيل ذي علم مؤتمن في عمله وكما في قبول رواية الثقة السالمة عن المعارض في الاحكام وقبول
الشهادة في الجملة في مواردها وقبول اقرار العقلاء على انفسهم وتصديق المرأة فيما يتعلق بنفسها والبناء
فيما يوجد في اسواق المسلمين من الجلود واللحوم على التذكية والاشياء الموجودة في ايديهم على الطهارة وامثال
ذلك وهي كثيرة جدا وامثال هذه الجزئيات ليس يتعلق بها الكلام الا من جهة الاستقراء كما سياتي بيانه ان شاء الله تعالى
وانما المقصود في المقام النظر ان هل يثبت تلك القاعدة على سبيل الكلية حتى يكون اصلا ومرجعا في جميع
تلك الجزئيات ولا يخرج عنها الا بحجة منفصلة فكل موضع لم يظهر فيه مانع عن الاصل يتبع هذه القاعدة ام
لم يثبت ذلك بل يحتاج في كل مورد جزئي الى دليل مختص به فيه خلاف ولا قول احد بثبوتها في حق المسلمين مطلقا
فلا ادري قولا انه ليحكم الثبوت مطلقا ثم الا انها ثبوتها في خصوص افعال المسلمين دون اقوالهم ثم الاثبات
ثبوتها في حق المؤمنين الاماميين مطلقا قولا وفعلا خامسها ثبوتها في افعال المؤمنين خاصة سادسها
ثبوتها في خصوص العدول من الاماميين وثقاتهم قولا وفعلا والحق المختار ثبوتها في افعال المؤمنين
واقوالهم والحجة عليه امور الاول الكتاب وهو قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اجتنبوا كثيرا من الظن ان
وجه الاستدلال ان الله تعالى اوجب الاجتناب عن كثير من الظن وعن النبي ان المراد به الظن السوء بالناس
الا الموثق فيه ان المراد بالوزن النصف بالايمان كما ان عن الفرقة الاثنى عشرية غيرهم كفرة في الواقع
تمييز انه وجب الاجتناب عن الاخذ بمقتضى ظن السوء بالغير

[illegible]

[illegible]

لا احترام لهم حتى يجب التحرز عن الظن السوء بهم ثم حكم بان بعض الظن اثم ولازم ذلك وجوب الاجتناب عن جميع الظنون لوضوح ان الاشتغال بالتميز يقتضي الارتكاب للمعين ووجوب التحرز عن ظن السوء باحد يدل بالالتزام على وجوب حمل فعله على الصحة وقوله على الصدق كما هو المدعى الثاني الاخبار المتكاثرة بحد الاستفاضة وغيرها المنجبرة بالعمل فمنها المرسل المروي عن الحسين بن المختار عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال امير المؤمنين صلوات الله وسلامه عليه في كلام له ضع امر اخيك على احسنه حتى ياتيك ما يغلبك فيه ولا تظنن بكلمة خرجت من اخيك سوءا وانت تجد لها في الخير محملا ومنها رواية المعلى بن خنيس عن ابي عبد الله عليه السلام قال قلت له ما حق المسلم على المسلم قال له سبع حقوق واجبات ما منهن حق الا وعليه واجب ان ضيع منها شيئا خرج من ولاية الله وطاعته الى ان قال السابع ان تبر قسمه وتجيب دعوته وتعوده في مرضه وتشهد جنازته ومنها رواية اليماني عن ابي عبد الله عليه السلام قال حق المسلم على المسلم ان لا يشبع ويجوع الى ان قال فاذا اتهمه انماث الايمان في قلبه كما ينماث الملح في الماء ومنها رواية ابي المامون الحارثي قال قلت لابي عبد الله عليه السلام ما حق المؤمن على المؤمن قال حق المؤمن على المؤمن المودة له الى ان قال وان لا يكذبه ثم قال واذا اتهمه انماث الايمان في قلبه كانمياث الملح في الماء ومنها رواية اخرى لليماني عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا اتهم المؤمن اخاه انماث الايمان في قلبه كانمياث الملح في الماء ومنها المرسل المروي عن عمر بن يزيد قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول من اتهم اخاه فلا حرمة بينهما ومن عامل اخاه بمثل ما عامل به فهو بريء مما ينتحل ومنها رواية ابي حمزة قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول في حديث له ولا يقبل الله تعالى من مؤمن عملا وهو مضمر على اخيه المؤمن سوءا ومنها ما ورد من قولهم عليهم السلام المؤمن وحده حجة ومنها الصحيح المروي عن ابي حمزة الثمالي عن سيد العابدين علي بن الحسين عليهما السلام انه قال في حديث طويل وحق الناصح ان تلين له جناحك وتصغي اليه بسمعك فان اتى بالصواب حمدت الله تعالى وان لم يوافق رحمته ولم تتهمه وعلمت انه اخطأ ولم تؤاخذه بذلك الا ان يكون مستحقا للتهمة فلا تعبأ بشيء من امره وجه الاستدلال بتلك الاخبار ان المتحصل منها امور سبعة احدها وجوب وضع امر اخيك على احسنه حتى ياتيك منه ما يغلبك عن حمله على الاحسن ومعنى غلبته ان يكون بحيث لا يمكنك معه الحمل على الاحسن ومرجعه الى ان تعلم منه غير الاحسن ثانيها وجوب قبول قسم المسلم ثالثها عدم جواز اتهام المسلم والمؤمن رابعها ان المؤمن وحده حجة يجب العمل بمقتضى اقواله خامسها عدم اضمار السوء على الاخ ولازمه عدم جواز التكذيب عليه فيما يخبر عنه وعدم جواز الفساد والبطلان عليه فيما يفعله سادسها عدم جواز ظن السوء بكلمة تكلم بها اخوك

سابعها عدم جواز تكذيب المؤمن والمراد بعدم ظن السوء وعدم اضمار السوء تحريم العمل بمقتضاه والا فقد يحصل الظن بلا اختيار وكذا المراد في الاضمار وعدم ظن السوء وعدم اضماره وان كان اعم من ظن الخير واضمار الا ان الذي هو من لوازم حمل الفعل على الصحة والقول على الصدق الا ان في سياق الكلام دلالة على ان المراد هو ذلك الا ان المنتفي منه المدعى ومنها اخبار اخر دالة على المدعى منها الاخبار الدالة على ان المؤمنين اخوة بنو اب وام كما في رواية المفضل بن عمر ورواية ابي حمزة او ان المؤمن اخو المؤمن كما في صحيحة علي بن عقبة وموثقة ابي بصير او ان المسلم اخو المسلم كما في صحيحة المفضل بن ابي ارور ورواية الحارث بن المغيرة وغير ذلك وجه الدلالة ان مقتضى الاخوة ان يرضى لاخيه ما يرضى لنفسه ويكره له ما يكره لها ومن البين ان احدا لا يرضى بان لا يعتد بفعله وقوله صحيحا وصدقا فالمستفاد من مجموع تلك الاخبار من البداية الى النهاية هو الاتفاق على الطلب المطلوبة التي يرجع اليها في تعرف احكام الجزئيات ومن وجوب حمل جميع الافعال والاقوال على الصحة والصدق الا ما خرج عنها بدليل منفصل في بعض الجزئيات الخاصة ومفاد الكل ظاهر المرجح ان المراد افعال المؤمنين اعني الفرقة الاثني عشرية واقوالهم لا مطلق المسلم الا ما دل الدليل على ثبوته لانه لا يجوز مواخاة ولا اخوة بين المؤمنين وغيرهم وان تضييع حقوقهم الا ما وجب الخروج عنه وغير ذلك ويجوز بل يجب تكذيبهم مضافا الى التصريح بالمؤمن في كثير منها فيجب حمل المسلم في بعض اخر عليه بمقتضى حمل المطلق على المقيد والحاصل ان مفاد جميع تلك الاخبار حمل كل افعال المؤمنين واقوالهم على الصحة والصدق ومن ذلك كله مطردة في جميع الموارد وتتم في موضع الجهل بحال المؤمن فانه قد يعلم صحة فعله وصدق كلامه وقد يقطع بفساد فعله وكذب قوله ولا كلام في هاتين الصورتين للعلم بغيره الحال في كليهما فالواجب علينا في حال الجهل وعدم العلم التخصيص بالمؤمنين ما ورد من منع مواخاة الفاسق ومواددته كالمرسل المروي عن ابي حمزة عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال امير المؤمنين علي بن الحسين عليهما السلام انظر الى خمسة فلا تصاحبهم ولا تحادثهم ولا ترافقهم في طريق ثم انه عليه السلام عد منهم الكذاب والفاسق والبخيل والاحمق وقاطع الرحم وكموثقة مسعدة عن ابي عبد الله عليه السلام لا ينبغي للمرء المسلم ان يواخي الفاجر ولا الاحمق ولا الكذاب ومرسلة الكندي عن ابي عبد الله عليه السلام قال كان امير المؤمنين عليه السلام اذا صعد المنبر قال ينبغي للمسلم ان يجتنب مواخاة ثلثة الماجن الفاجر والاحمق والكذاب وقد عرفت في الخبر المتقدم عن مولانا امير المؤمنين عليه السلام انه امر بحمل امر الاخ على الاحسن ولا اشعار في انه لا اخوة بين المؤمنين والمنافقين كما يكشف عنه مرسل ابراهيم ابن ابي البلاد الناطقة بانه كما ليس بين الذئب والكبش خلة ليس بين البار والفاجر خلة وجه الاستدلال بها انه لا شبهة في ان المنافقين موصوفون بجميع هذه الصفات

الذميمة في الموارد منها كالكفر الباطني ولا شك في ان النهي عن مصاحبة الموصوفين بهذه الصفات ومحادثتهم ومرافقتهم وكذا نفي المواخاة بينهم وبين المؤمنين اوضح دلالة على انهم مستحقون للتهمة وان افعالهم واقوالهم ليست على ما ينبغي فيجوز بل يجب ابطال افعالهم وتكذيب اقوالهم والمسلم في الخبرين الاخيرين اريد به المؤمن لظهاد العقل الصحاح قطعا بان من لم يتول الائمة المعصومين عليهم السلام فهو اعمى ومن كان في هذه اعمى فهو في الاخرة اعمى ومثله في افعاله واقواله كمثل من يمشي في الظلمات المهلكة فلا هو فعله صحيح ولا قوله صدق فالعقل والنقل متعاضدان بان الواجب حمل افعال المؤمنين خاصة واقوالهم على الصحة والصدق وهذه الاخبار الاخيرة تنزل على ذلك الاخبار المطلقة الماضية القاضية بحمل فعل كل مؤمن وقوله على الصدق والصحة بل العدول منهم كما قال بعض مشايخ الدين لا لما ذكرنا فانا نعلم بان معلوم الفجور والكذب والفسق كالعقد لكل الاخبار لا يحمل فعله وقوله على الصحة والصدق بل نقول ان مقتضى الاخبار الماضية الا فعل كل مؤمن وقوله فان الاصل فيه الحمل على الصحة والصدق الا ما خرج بالدليل واما اعتبار عدالتهم فليس عليه دليل صالح للاثبات على وجه يجوز الاعتماد عليه مضافا الى ان هذه الاخبار الضعيفة اسنادها واعراض الاصحاب عنها غير صالحة لتقييد تلك الاخبار المطلقة المعتضدة بالعمل والاجماعات المحكية وانما جعلنا الاخرة حجة للمنافاة مع ضعفها الاعتضاد بها من هذه الجهة بالعقل القاطع بان من يرجح الثلثة على الواحد فهو ادون واخس واضل من جميع الفرق الضالة المضلة فكيف يكون هذا المجور حمل فعله وقوله على الصحة والصدق وما يحكم بصحة من افعالهم كصحة انكحتهم وعقودهم وحليتة ذبيحتهم وما يشترى من اسواقهم وامثال ذلك فانما هو من الدليل الخارج ومن ذلك لا يتاصل اصل يعول عليه كلية في جميع الموارد فحالهم كحال الكفار حيث انه لا يحمل اعمالهم على الصحة بل بمقتضى حديث الزموهم بما التزموا يلزم عليهم ما يفعلون بدليل هذا الدليل لا ان يتاصل لهم اصالة الصحة والاصل انما تاصل للمؤمن الاثنى عشري ولاينافي ذلك ما ورد عن عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال لا تثق باخيك كل الثقة فان المراد به بحسب الظاهر النهي عن الاعتماد عليه في حالة ظهور شبهة بل قد يحتمل ان المراد بالمنهي على تمام الاعتماد حتى في صورة ما صدر منه ما يكشف عن فسقه او يلحق بالبال مسببه بحيث يزول الظن في الاعتماد عليه الثالث الاجماع فان العلماء على ما يعلم من احوالهم في موارد الافتاء متفقون على الحمل على الصحيح افعال المؤمنين والتصديق اقوالهم في كل الازمان وجميع البلدان وهذه قاعدة مسلمة عندهم متلقاة بالقبول يبنون عليها كثيرا من الاحكام الرابع الاستقراء فان تتبع احكام جزئيات الافعال من عبادات اهل الايمان وسائر افعالهم واقوالهم ومناكحاتهم ومواريثهم

وظهار انهم وشهاداتهم ومعاشرتهم ومحاوراتهم مع الناس يدل على ان الحمل على الصحة والصدق فاعلية كلية ثابتة في صاحب الشريعة وقد اورد عليه بان المراد منه اما استقراء الاحكام الواردة في الاخبار عن الائمة الاطهار عليهم صلوات الله الملك الغفار واما في كلمات العلماء الابرار ولا شيء منهما يفيد لان ثامنة غير متحقق وناقصة لا يفيد فانه يفيد لو لم يكن في معارض في موارد فاحتمال عدم العلم على هذا الاطلاق بعض الاخبار الا ما يوافقه مثل ما يدل على عدم تصديق المدعي في المنازعات الا بالبينة مع اعتبار العدالة فيها والتعدد وانضمام الحلف في بعض ما ورد من ان المخبر بشيء من الطع لا يقبل قوله الا اذا كان مسلما ورعا مأمونا والجواب ان الاستقراء التام فيما يحتاج في تصديقه وعدم قبول قول المدعي انما هو لاجل وجود معارض اخر موصوف بالايمان اعني المنكر فان كلام المدعي والمنكر مؤمن على ما هو الفرض فتصديق احدهما دون الاخر ترجيح من غير مرجح لمكان التعارض بل فيما ذهبنا اليه ادل منه على ما رام الخصم اذ مفاده قبول القولين وتصديقهما وبذلك يحصل التعارض والتكافؤ المقتضي للحاجة الى البينة ومن اجل قوة التعارض احتيج الى تعددها او انضمام الحلف اليها لاثبات المدعي واما حكاية التثليث فالمراد انه يجب ان لا يكون المخبر ممن لا يبالي بتحليل الحرام ويحكم بحسب ظاهر حاله حتى انه لو كان ممن هذا العقيدة في الظاهر لم يقبل قوله ونحن ايضا لا نتحاشى عن ذلك حجة القول بعموم المسلمين فعلا وقولا الاطلاق بعض ظواهر الاخبار وقد عرفت انها مقيدة بالمؤمنين حجة القول بعدم العقول مطلقا تضعيف الاخبار مع اختلافها في المضمار وعدم ثبوت الاجماع والا لزم منه ما مر من ان الاخبار متحررة والاجماع محقق وهذا الدليل اللائق والاخبار حجة لعبد الاكهاد الا اعلى حجالة لا من يب الظن حجة القول بثبوت القاعدة في خصوص افعال المسلمين دون اقوالهم ان عمدة الدليل في المقام الاجماع وهو غير ثابت في الاقوال والجواب ان الاخبار وافية بتعميم المراد في المؤمنين فعلا وقولا والاجماع قائم بذلك حجة المفصل بين افعال المؤمنين واقوالهم بالثبوت في الاول والمنع في الثاني بمثل الحجة السابقة بتقديم الاسلام بالايمان والجواب الجواب حجة القول بتخصيص القاعدة بالعدول والثقات من المؤمنين وجود الاخبار منها رواية علي بن جعفر عن اخيه موسى عليه السلام انه لقول لعيسى كل من قال بولايتنا مؤمنا ومنها رواية جابر عن ابي جعفر عليه السلام قال قال يا جابر ايكتفي من ينتحل التشيع ان يقول بحبنا اهل البيت فوالله ما شيعتنا الا من اتقى الله واطاعه وما كانوا يعرفون يا جابر الا بالتواضع والتخشع والامانة وكثرة ذكر الله والصوم والصلوة والبر بالوالدين والتعهد للجيران من الفقراء واهل المسكنة الى ان قال من كان مطيعا لله فهو لنا ولي ومن كان لله عاصيا فهو لنا عدو ومنها رواية ابي الصعيد قال قلت لابي جعفر عليه السلام

جعلت فداك ان الشيعة عندنا كثير فقال هل يعطف الغني على الفقير ويتجاوز المحسن عن المسيء ويتواسون فقلت لا فقال ليس
هؤلاء شيعة الشيعة من يفعل هذا ومنها صحيحة سليمان بن خالد قال قال ابو جعفر عليه السلام يا سليمان اتدري من المسلم قلت جعلت
فداك انت اعلم قال المسلم من سلم المسلمون من يده ولسانه ووجه الاستدلال انه نفى الايمان والتشيع عمن [illegible] الاخبار
عمن لم يبر او حصل فيه ما ذكر ومن ليس شيعة ولا مؤمن فكيف يصح فعله ويصدق قوله ومن الصفات
الصفات يكون ورعا عدلا ومن اهل التشيع والايمان فيكون مصداقا للادلة الدالة على تصحيح فعله وتصديق قوله
وان حمل الكل من الايمان والتشيع درجات مختلفة بحسب الضعف والكمال [illegible] الظاهر والمتقن في تلك الاخبار
هو الايمان الكامل والتشيع التام فوق التمام وهذا المعنى ليس معتبرا في تصحيح الفعل وتصديق القول اذ يكفي الايمان
الظاهر والتشيع كذلك لكونه مصداقا للادلة المذكورة نعم يجب ان لا يكون متهما لعدم المبالات في الكذب
والفساد والفسق والفجور ومنها الاخبار الكاشفة عن العدالة كموثقة سماعة عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال
من عامل الناس فلم يظلمهم وحدثهم فلم يكذبهم ووعدهم فلم يخلفهم كان ممن حرمت غيبته وكملت مروته وظهر
عدله ووجبت اخوته وكصحيحة عبد الله بن ابي يعفور قال قلت لابي عبد الله عليه السلام بم يعرف عدالة الرجل
من المسلمين حتى تقبل شهادته لهم وعليهم الى ان قال والدال على ذلك كله ان يكون ساترا لجميع عيوبه حتى يحرم
على المسلمين تفتيش ما وراء ذلك من عثراته وعيوبه ويجب عليهم تزكيته واظهار عدالته في الناس ويكون
من المتعاهد للصلوات الخمس اذا واظب عليهن وحفظ مواقيتهن بحضور جماعة من المسلمين وان لا يتخلف عن
جماعتهم في مصلاهم الا من علة ووجه الاستدلال بهذين الخبرين انهما يدلان بمفهوم شرطهما في الاول وغايته في
في الثاني على ان من ليس عدلا موصوفا بالصفات المذكورة لم يحرم غيبته ولم تجب اخوته ولم يحرم التفتيش
عن اموره وعما يفعل وحيث لم يحرم غيبته وتفتيش اموره جاز انتقاد عمله وتكذيب قوله والجواب ان المقصود
من مفهومهما ليس على الاطلاق بل من كان متجاهرا بالفسق حيث استفيد منه جواز الغيبة والتفتيش فالمراد
ان مفهومهما محمولان على خصوص من تجاهر بالفسق وخصوص الفسق الذي تجاهر به فانه في تلك الصفة
جاز غيبته والتفتيش عن احواله ونحن لا نمنع من ذلك فان من تجاهر بالكذب بحيث علم منه انه يكذب ابدا في
كلامه لا يجوز ان يحمل قوله على الصدق وهذا ليس منكرا وهذا امر علم في فعل الكاسب انه يفعل فاسدا كان يبيع الدبس
قبل ذهاب الثلثين بحيث كان ذلك معلوما منه لا يجوز حمل فعله على الصحة واما سائر افعاله واقواله فيحمل على
الصحة والصدق فالخبران المذكوران لا ينافيانه ويمكن [illegible] رواه محمد بن هارون الجلاب قال سمعت ابا الحسن عليه السلام
يقول اذا كان الجور اغلب من الحق لم يحل لاحد ان يظن باحد خيرا حتى يعرف ذلك منه [illegible]

ان يكون على الجور والصحة انما هو التجاهر بالفسق والجور في خصوص ما تجاهر به في وقوع احدهما ان الذي يقتضيه التحقيق
حمل افعال المؤمنين واقوالهم على الصحة الواقعية واجراء احكام النفس الامر والواقع عليه لا الصحة عند الفاعل
اذ لا فائدة في حملها على الصحة عنده اذ لا يجوز اذن اجراء الحكم عليه بالنسبة الينا ثانيها ان اصالة الصحة لا يثبت بها
الموضوعات ولا اللوازم والصفات الخارجة فانا اذا راينا جماعة يصلون مع امام فنحكم بصحة صلوتهم في
الواقع ونفس الامر ولكن لا يثبت بذلك عدالة الامام ولا ابراء ذمة من نذر ان يعطي من صلى خلف عادل
باعطائه اياه اذ معنى الصحة في المقام اجراء الاحكام المتعلقة بالصلوة والابراء ليس منها وكذا لا يثبت
كونه متطهرا للحكم عليه بجواز مس كتابة القران مثلا ومثل ذلك الحكم بصحة صوم من يصوم في اليوم المردد بين
كونه من رمضان او شوال الا انه لا يثبت به كون اليوم من رمضان نعم يثبت ذلك بالاستصحاب وهو
اخر لا ربط له باصالة صحة فعل المؤمن ثالثها انه لا فرق في حمل فعل المؤمن على الصحة بين كونه عالما او جاهلا
فان اهل مسئلة اذا باع ربويا بمجانس حكم بالصحة بالجهل بعدم التفاضل نعم اذا كان الفعل مما يكون للعلم دخل
فيه لا يحكم بالصحة في صورة الجهل فانه لو وجب التقليد لا يحكم بصحة صلوته مع العلم بكونه جاهلا بذلك نعم ان شك
في كونه عالما به او جاهلا يحكم بصحتها بالجواز الاتيان بها مع التقليد رابعها ان معنى اصالة صحة فعل المنوب عنه
ذمة المنوب عنه في الواقع ان كان الفاعل فاسقا واخبر بالاتيان به فبعد ذلك يبرئ ذمة المنوب عنه واما
في ابتداء الاستنابة يجب على المنوب عنه الفحص عن استنابة العادل حتى انه لو اهمل واستناب الفاسق لم يبرأ ذمته
في اول الامر ويكون اثما حتى انه لو فرض انه لم يقف على الاتيان من الفاسق يكون اثما مشتغلا ذمته بالفعل
وان كان النائب قد فعله نعم اذا اتى به النائب وعلم به المنوب عنه ففي هذه الصورة في هذا الحال يبرأ ذمته
خامسها ان ما قلنا بحمل الفعل والقول على الصحة والصدق انما هو فيما اذا لم يكن احدهما معارضا بالاخر وعلى
هذا يصدق قول مدعي البلوغ بعد صدور عقد منه انه كان بالغا حال العقد وكذا لو اخبر به قبل العقد واما
اذا ادعى عدم قصد الانشاء فلا تصديق اذ فعله مكذب لدعواه ومعارض له لان الظاهر ان من جرى عقدا
فقد جرى بقصد الانشاء ولما انجر الكلام الى العقد فالحري ان نشير الى ما اشتهر بين فقهائنا رضوان الله عليهم
من الاستدلال بقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اوفوا بالعقود على تصحيح العقود ولزومها وبه يجعلون الاصل
في كل عقد عرفي وكل ايجاب وقبول اللزوم واستشكل جماعة في دلالتها على ذلك فيجب اولا ان نذكر طائفة من
كلام المفسرين واللغويين ففي صاحب الكشاف انه قال وفي بالعهد واوفى به والموفون بعهدهم والعقد العهد
الموثق يشبه بعقد الحبل ونحوه الى ان قال وهي عقود الله التي عقدها على عباده والزمها اياهم من مواجب
التكليف وقيل هي ما يعقدون بينهم من عقود الامانات ويتحالفون عليه ويتماسحون من المبايعات ونحوها

وعن الشيخ علي الطبرسي رحمه الله انه قال في مجمع البيان يقال وفي بعهده ووفاء واوفى ايفاء بمعنى ثم قال والعقود جمع
عقد بمعنى المعقود وهو اوكد العهود والفرق بين العقد والعهد ان العقد فيه معنى الاستيثاق والشد
ولا يكون الا بين متعاقدين والعهد قد ينفرد به الواحد الى ان قال اوفوا بالعقود اي بالعهود ثم اختلف
في هذه العهود على اقوال احدها انها العهود التي اخذ الله سبحانه على عباده للايمان وطاعته فيما احل
لهم وحرم عليهم ثانيها ان المراد بها العقود التي يتعاقدها الناس بينهم ويعقدها المرء على نفسه كعقد الايمان
وعقد النكاح وعقد العهد وعقد البيع وعقد الحلف ثالثها ان ذلك امر من الله سبحانه لاهل الكتاب
بالوفاء بما اخذ به ميثاقهم بالعمل بما في التورية والانجيل في تصديق نبينا صلى الله عليه وآله وما جاء به
من عند الله واقوى هذه الاقوال قول ابن عباس ان المراد بها عقود الله التي اوجبها على العباد في الحلال
والحرام والفرائض والحدود ويدخل في ذلك جميع الاقوال الاخر فيجب الوفاء بجميع ذلك الا ما كان عقدا
في المعاونة على امر قبيح فان ذلك محظور بلا خلاف انتهى ووجه دخول القول الاول فيه ظاهر واما القول
الثاني فلان المراد ليس كل عقد يعقده المرء على نفسه ولو اخترعه عنده بل العقود المجوزة شرعا المرخص
فيها من الشرع كالبيع والنذر والنكاح واليمين وعلى هذا فالاية لا تدل على صحة كل عقد يخترعه العباد
فيما بينهم بل تدل على وجوب الوفاء بكل عقد عقده الله سبحانه فلو كان صحة كل عقد اخترعوه ايضا
ثابتا من الله تعالى بغير هذه الاية تدل هذه الاية على وجوب الوفاء بمقتضاه بمعنى ان كل عقد ثبت بدليل الشرع
اذا صدر منكم وجب عليكم العمل بمقتضاه والحكم بصحته ولا تدل على اصالة لزوم كل عقد شرعي عن صاحب الكنز
وعن البيضاوي انه قال الوفاء هو القيام بمقتضى العقد وكذلك الايفاء والعقد العهد الموثق واصله الجمع
بين الشيئين بحيث يعسر الانفصال ولعل المراد بالعقود ما يعم العقود التي عقدها الله سبحانه على عباده و
الزمها اياهم من التكاليف وما يعقدون بينهم من عقود الامانات والمعاملات ونحوها مما يجب الوفاء به
او يحسن ان حملنا الامر على المشترك بين الوجوب والندب وعن الفيروزابادي انه قال في القاموس في
معنى العقد عقد الحبل والبيع والعهد يعقده شده وعنق اليه والعقد الضمان والعهد والحبل الموثق وقال
في معنى العهد الوصية والتقدم الى المرء في الشيء والموثق واليمين وقد عاهده والذي يكتب
للولاة من عهد اليه او صاه والحفاظ رعاية والحرمة والامان والذمة والالتقاء والمعرفة ومنه عهدي
فيه بموضع كذا وعن الجوهري في الصحاح ما يقرب منه وقال الراغب على ما حكي عنه العقود باعتبار المعقود
والعاقد ثلاثة اضرب عقد بين الله وبين عباده وعقد بين المرء ونفسه وعقد بينه وبين غيره من البشر
الى ان قال وظاهر الاية يقتضي كل عقد سوى ما كان تركه قربة او واجبا وقال في الصافي لعقود الله

اقول عن الصادق عليه السلام اي بالعهود وقول الايفاء والوفاء بمعنى والعقد العهد الموثق ويشمل هنا كل ما عقد الله على عباده
والزمها اياهم من الايمان به وبملائكته وكتبه ورسله واوصياء رسله وتحليل حلاله وتحريم حرامه والاتيان بفرائضه
وسننه ورعاية حدوده واوامره ونواهيه وكل ما يعقده المؤمنون على انفسهم لله وفيما بينهم من عقود الامانات
والمعاملات الغير المحظورة والقمي عن الجواد عليه السلام ان رسول الله صلى الله عليه وآله عقد عليهم لعلي عليه السلام بالخلافة في
عشر مواطن ثم انزل الله يا ايها الذين امنوا اوفوا بالعقود التي عقدت عليكم لامير المؤمنين عليه السلام انتهى وعن
المحقق الاردبيلي انه قال في ايات الاحكام الوفاء والايفاء القيام بمقتضى العقد والعهد والعقد العهد
المشدد بين اثنين فكل عقد عهد دون العكس لعدم لزوم الشد والاثنينية ثم قال بعد نقل كلام صاحب
الكشاف ويحتمل كون ان المراد العقود الشرعية الفقهية ولعل المراد اعم من التكاليف والعقود التي بين الناس
وغيرها كالايمان فالايفاء بالكل واجب فالاية دليل وجوب الكل فيفهم ان الاصل في العقود اللزوم انتهى
وحاصل جميع ما ذكر ظاهر انه يلزم في العقد الاستيثاق والشد [illegible] لا يكون الا بين متعاقدين ولا ينافي ذلك
شموله لما يعقده المرء على نفسه لان ذلك يكون معاملة بينه وبين الله تعالى وايضا تبين ان العقد اخص من العهد
لاعتبار الاستيثاق والشد والتكون بين الاثنين في الاول دون الثاني وبان ان للعهد معان كثيرة وان المعاني
التي ذكروها للعقود في الاية اما مطلق العقود واما عقود مولانا امير المؤمنين عليه السلام واما العقود التي بين الله
وعباده اما خصوص التكاليف والواجبات او مطلق ما حده وشرعه لهم واما العقود التي بين الناس والمراد منها
يحتمل ان يكون العقود المتداولة بينهم المقررة لهم من الشرع اي العقود الفقهية وان يكون مطلقها وان كان
باختراعهم واما جميع ذلك كلها ثم ان فقهائنا رضوان الله عليهم في كتبهم الفقهية افترقوا على فرق عديدة في الاستدلال بتلك
الاية الشريفة وعدمها ففرقة تركوا الاستدلال بها زاعمين اجمالها باعتبار تعدد المعاني المذكورة للعقود وفرقة حملوها
على المعنى الاعم واستدلوا بها على صحة كلما كان عقدا لغة او عرفا وترتب ثمرته التي اراد بها من اخترعه الا ما خرج
بدليل بل حكموا بلزوم الوفاء بالجميع وفرقة حملوها على العقود المتداولة في الشريعة من النكاح والبيع والاجارة و
الصلح والهبة والمضاربة والمزارعة والمساقاة والسبق والرماية وغيرها مما ذكره الفقهاء فاستدلوا بها على
اثبات تلك العقود وتمسكوا بها على تصحيحها اذا شك في اشتراط امر فيها او وجود مانع عن تاثيرها لا على تصحيح عقد
مخترع براسه ومنهم من اضاف الى العقود المتداولة سائر ما عقده الله سبحانه على عباده ايضا لحمل الاية على كل ما عقده
الله تعالى سواء كان من العقود المتداولة ام غيرها ولحظ الاستدلال على هذا كسابقه ثم ان منهم من فسر الامر بالايفاء
على لزوم نفس العقد ووجوب الالتزام به الا اذا تحقق ما يرفع لزومه شرعا فيكون منافيا لجواز العقد ومنهم
من فسره بلزوم العمل على مقتضى العقد ما دام باقيا فلا ينافي كون بعض العقود جائزا كالشركة والمضاربة

وامثالهما ومنهم من فسره بوجوب اعتقاد لزوم اللازم وجواز الجائز ومنهم من حمله على الرخصة ونفى الحظر واقول انه حيث علم ان العقد عهد اعتبر فيه الشد والاستيثاق وانه لا يكون الا بين الاثنين فيجب ان يعلم انه لا يجب ان يكون العقد مع قطع النظر عن الاية الشريفة لازما بالصدق عليه الاستيثاق كما فيه شيوع بل يكون في صدقه ذلك صدق ولا غير جميع الطلب بالاذعان التام وكذا لك يكفي في كونه بين الاثنين الاثنينية الاعتبارية كما اذا عقد نفسه على الفعل امرا من الامور واذن فالذي يختلج بالبال ويعبر بالخيال ويبلغ اليه فهم القاصر واذهب اليه انه لما عبر في الاية المباركة بالجمع المحلى باللام المفيد للعموم يكون شاملا لجميع العقود من عقده سبحانه مع الناس في عالم الذر من اخذ الميثاق بالتوحيد والنبوة والولاية والوصاية وخلافة مولانا امير المؤمنين عليه السلم والائمة الاحد عشر من بعده عليهم الصلوة والسلام وانهم حجج الله على الخلائق اجمعين وغير ذلك من الايمان به وبملائكته وكتبه ورسله واطاعتهم والبعث والجنة والنار والحشر والنشر ونحوها مما عاهد الله على عباده في ذلك العالم ومن عقد العباد مع الله سبحانه من النذور والعهود والايمان وعقد البشر مع البشر سواء كان من العقود المتلقاة من الشارع المتداولة بين الناس كالنكاح والبيع والاجارة والصلح والشركة والمضاربة ونحوها مما هو مذكور في الكتب الفقهية ومن الوعد ايضا كما هو يجري على العباد كالعقود القارية ومثل قول القائل عاوضت كتابي بهذا السيف فان ذلك معاوضة بالقبول المخاطب مثلا الا ما كان عقدا في المعاونة على امر قبيح كما اذا قالت المرأة رضيت بان توطئني سفاحا مثلا وقبل المرد ونحو ذلك فانه محظور حرام بالاجماع وكذا يشمل عقد المرء على نفسه كالالتزامات من غير جهة النذر وشبهه ومنها الطلاق والوقف على القول بعدم اعتبار القربة والقبول فيه واما على القول باعتبار الاول فيه فهو عقد من العبد مع الله سبحانه وعلى القول باعتبار خصوص الثاني فيه فهو عقد من البشر مع البشر واما على القول باعتبار كلا الامرين فيه كما هو المختار فهو عقد من الله سبحانه مع عبده فالاية الشريفة شاملة لجميع ذلك بقضية العموم المستفاد من الجمع المعرف باللام بل ومن جهة لفظ العقود واما الامر بالايفاء فالظاهر منه وجوب القيام بمقتضى العقد دائما حتى يرد المزيل الشرعي وحينئذ فيما حصل من الاية الشريفة اصل اصيل وقانون متقن هو صحة كل عقد ولزومه بجميع معانيه حتى المخترعات ايضا الا ما خرج بالدليل كالمغارسة وشركة الوجوه والاعمال والمفاوضة فان الدليل

قام على فساد ها بل اجماع مدعى على عدم صحتها ومثل الشركة والوكالة والمضاربة ونحوها مما دل الدليل اللازم بمقتضى دليل منفصل سواء كان تخصيصا بسبب الاجماع ام لعدم كونه الا ان تركون بجاز عن ترك الحق وبقي الباقي تحت العموم المستفاد من الاية القاضي بالصحة واللزوم وعلى هذا فلا يجب تتبع احوال العرف في كل عقد من ان بنائهم فيه على اللزوم او الجواز ويتم الاستدلال في العقد المجهول الحال بخصوصه شرعا او عرفا وكذا فيما اذا شك في شرطية شي في عقد او مانعية شيء فيه او جزئية امر له فانه يحكم بالصحة ولزومه في جميع هذه الموارد بمقتضى الاية المباركة فيكون الامر بالايفاء تاسيسا لا تاكيدا احتياطا ذكرناه من استفادة اللزوم منه في الموارد المذكورة مع ما عرفت من انه لا يحتاج ان يكون العقد مع قطع النظر عن الاية لازما حتى يصير الامر بالايفاء فيها تاكيدا فان قلت ان افادة الجمع المعرف باللام العموم من وظيفة ان العهد واما اذا كان هناك معهود يحمل عليه ويسقط عن افادة العموم والاية الشريفة في سورة المائدة وهي على ما ذكره المفسرون من اخر السورة المنزلة في اواخر عهد الرسول صلى الله عليه وآله ومن البين انه قد علم من الشرع قبل ذلك طائفة من العقود التي كان يجب الوفاء بها كالعقود التي بين الله سبحانه وعباده من الايمان به وبملائكته وكتبه ورسله والاتيان بالصلوة والزكوة والصيام والحج والجهاد وغيرها بل بعض العقود التي بين الناس بعضهم مع بعض كالنكاح والبيع والاجارة والضمان ونحوها وتقدم وجوب الوفاء بتلك العقود قرينة على انصراف الاية اليها ولا اقل من احتمال كلا الامرين العهد والعموم واذن فلا يمكن الحمل على العموم خاصة مضافا الى ان قوله تعالى بعد هذه الاية واحلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم تفصيل لبعض العقود ايضا كما ذكره بعض المفسرين وهذا ايضا مما يوهن الحمل على العموم قلت ان الجمع من العقود والعهود على تقدير تسليم كونها معلومة قبل نزول هذه الاية وكونها من اخر المنزلات الا انها لم تكن معهودة على وجه يوجب صرف ظاهر اللفظ العاري عن القرينة اليها بحيث تسبق اليها الفهم بل هو منصرف الى العموم ظاهرا بل قطعا وكون الاية اللاحقة تفصيلا لبعض العقود لا ينافي حمل الاية الشريفة على العموم اذ مفادها وجوب العمل بمقتضى كل عقد ابدا سابقا ولاحقا ماضيا او مستقبلا حاليا او اتيا ثم ان الحكم في الاية من باب مقابلة الجمع بالجمع وهي قرينة على معرفة انه يجب ان يقابل كل فرد بفرد فالحكم اذن يتعلق بكل احد ان يوفي بكل عقد يرتبط به فعقد الفسخ غاية الا ان الضابط ان مفاد الاية المباركة اصالة صحة كل عقد من العقود ولزومه حتى المخترعات الغير المحرمة ايضا الا ما خرج بالدليل

ـــــــــــــــ

المسئلة الثانية ما قال فيه الاشاعرة بعدم الالتزام بوجوب شكر المنعم فانهم منعوا قائلين بان العقل عاجز عن ان يتمكن كونه حاكما بالحكم بوجوب شكر المنعم ونحن نقول ان العقل يحكم بوجوبه لاحتمال الضرر في تركه ودفع الضرر المحتمل واجب عقلا والمراد بالشكر في المقام صرف العبد جميع ما انعم الله عليه الى ما خلق لاجله فان هذا هو الذي يحكم العقل بوجوبه للعلم الذي ذكرناه لم يمكن دعوى حكم العقل بذلك واحتج الثاني بوجوه احدها انه لا فائدة في الشكر فيكون عبثا والعبث لا ينبغي ان يصدر عن العاقل اما المقدمة الاولى فلان الفائدة اما ان تعود الى الله وهو ظاهر البطلان او الى العبد فاما في الدنيا وهو ايضا باطل اذ ليس في الشكر الا المشقة والتعب عاجلا واما في الاخرة وهو باطل ايضا لان الامور الاخروية من المغيبات التي لا مجال للعقل فيها والجواب ان له فوائد منها الامن عن العقاب لاحتماله في تركه كما ذكرنا ومنها استدامة النعم بعد ادراك النهاية كثرة ومنها زيادتها ونقصانها بالفعل والترك ومنها استحقاق فاعله المدح والتواب او الشكر في نفسه يكون فايده ولو كذلك لا يستلزم التوجه الى الحق والتكلم مع المعبود المطلق والتقرب اليه فان المناجات مع قاضي الحاجات من اعظم الفوائد واما ما اجاب عن الشق الثاني من الترديد فنقول ان فوائده راجعة الى العبد عاجلا واجلا فان الفوائد المذكورة فوائد جليلة كلها راجعة الى الشاكر بعضها اخروية وبعضها دنيوية ثانيهما ان في اداء الشكر خوف العقاب لانه تصرف في ملك الغير بغير اذن الشاكر فانها ملك الله تعالى ولم يأذن جل شانه في هذا النوع من التصرف والجواب ان الاذن بحكم العقل ثابت وانا نعلم قطعا بانه لا عقاب على شكر النعمة وانما العقاب على الكفران وترك شكر النعم كفران للمنعم ثالثها ان شكر نعمة الله تعالى من قبيل الاستهزاء كمن حضر مائدة سلطان جليل القدر عظيم الشان فتصدق عليه بلقمة فرفع ذلك الفقير بالثناء على ذلك السلطان والتحمد له واشاع ذكرها في المجامع الاجلاء الغايرة بسبب اللقمة الحقيرة ولا شك انه ذلك يعد استهزاء بذلك الملك والفقير المذكور يصير مستحقا للعقاب بهذا الفعل والجواب ان القياس على اللقمة باطل لكونه مع الفارق قياسا مع الفارق لحقارتها عند المعطي والمعطى له كليهما فيتطرق اليها الاستهزاء واما نعمة الله تعالى فهي وان كانت حقيرة عنده جلت عظمته الا انها عظيمة عندنا فترك شكرها كفران موجب للعقاب فالتمثيل باللقمة واضح الفساد ونعم التمثيل المناسب لما نحن فيه ان يقال اذا كان في زاوية الخمول وهاوية الذهول رجل اخرس اللسان مشلول اليدين والرجلين فاقد للسمع والبصر بل لجميع الحواس الظاهرة والمشاعر الباطنة فاخرجه الملك من تلك الزاوية وتلطف عليه باطلاق لسانه وازالة شلل اعضائه

يجب ان يعلم اولا ان الدليل لو فيه تارة بالمعنى الاعم الشامل لجميع الاصول العملية التي تدل على ثبوت شيء او نفيه لولا الدليل على خلافه ولا تعارض دليلا اصلا ولغيرها من الادلة ولو اخذ بالمعنى الاخص الذي يدل على ثبوت شيء او نفيه مطلقا ويعارض الادلة ويكون قسيما للاصول العملية والحاصل ان الاصول قسم من الدليل بالمعنى الاعم

ووهب له الحواس كطلب المنافع ودفع المضار عنه ورفع بليته وكرمه على كثير من ابناء جنسه من الاكل والرجل بعد وصول تلك النعم العظمى اليه وفيضان تلك الكرامات الكبرى عليه طوى عن شكر ذلك الملك كشحا وضرب عنه صفحا ولم يظهر منه ما يفيد عن الاعتناء بشيء من تلك النعم اصلا بل كان حاله بعدها كحاله قبلها من غير فرق بين وجودها وعدمها فلا ريب انه مذموم لكل لسان مستحق للاهانة والخذلان والعقاب والاحراق بالنيران قطـرة في الاسقف على اجود في اللغة الملازمة والمصاحبة وفي عرف اهل الاصول طرد وعند غيرهم ايضا من ارباب العقول فيه وفي الخلاف فيه كثيرا و تشتت الاقوال في تعريفه والتعرض لبيان كل منها وتصحيح وتسقيمه تطويل بلا طائل والظاهر ان منشأ الخلاف هو الاختلاف في انه حجة من باب الظن على الاطلاق او من جهة الظن الحاصل من خصوص الادلة المثبتة له مثل ما ورد من عدم جواز نقض اليقين بالشك وعدم جواز نقض اليقين الا بيقين مثله ونحو ذلك او من باب التعبد بمقتضى تلك الادلة فان بني على الاول فهو معدود من الادلة العقلية وان بني على الاخيرين فهو ملحق ببعض الادلة النقلية من السنة والذي اراه ان الادلة قاضية بحجيته تعبدا ويكون باكشفه من الادلة النقلية واثبات ذكرناه في الادلة العقلية وجعلناه من بعض اقسامها تبعا للقوم وتحرزا عن المخالفة في الظاهر ونقول للتنبيه ان الادلة النقلية كلها سواء كانت مثبتة للاحكام الشرعية او الاصول العملية او القواعد الشرعية حجة من باب التعبد من غير ارتباط بالظن لانه لا يغني من الحق شيئا فيكون الاستصحاب الضابط من الاصول المثبتة الحجة المنقولة عن صاحب الشريعة على صدقها الفذ الى المكلف والتحسين مضافا الى المعقول الحاكم بذلك لنا بناء على ثبوت ما ثبت الى ان تثبت الرافع وعلى هذا فيجب ان نعرف بانه ابقاء كلما يستفاد من الشرع والعقل حاكما بالعام الا ان يثبت باستمرار الزمان اللاحق مع الزمان السابق فيما كان الزمان السابق طرفا له بطريق اليقين سواء كان المظروف موضوعا عاما حكما شرعيا او وضعيا او تكليفيا ام حكما عقليا ام لغويا ام غير ذلك من الموضوعات والاحكام والعوارض والذوات والاحوال والصفات وهذا التعريف كما ترى شامل لجميع الامور المستصحبة فانه كما انه قد يكون ثبوتيا كالطهارة والنجاسة والحيوة والفناء والعقد والعدالة والفسق وقد يكون سلبيا كعدم التكليف وعدم التذكية في اللحم وعدم الوضوء وعدم التخصيص والتقييد والنسخ وقد يكون حكما شرعيا كوجوب المضي في الصلوة مثلا وعدم جواز قطعها وقد يكون متعلقا لحكم الشرع وهو المعبر عنه بالموضوع وما صلح لتلبث الموضوع في الزمن السابق بلا ارتكاب وذلك كما يستصحب حيوة زيد لتوريثه والمنع عن التصرف في امواله ونسائه وحيوة كرونية الارض للحكم عليه بحرمة الخامسة وكما يستصحب الحقيقة في الالفاظ حتى يثبت النقل شرعا او عرفا او استعمالا

الحكم الشرعي الواقعي فمنها استصحاب حكم النص وهو ان يستصحب الحكم المدلول عليه بالنص وضعيا كان ام تكليفيا
حتى يثبت النسخ وربما يعد منه استصحاب الظاهر حتى يثبت التأويل والتخصيص او التقييد وفساده واضح لان
الامر المستصحب فيه انما هو كون المراد من الخطاب هذا المعنى على ما يقتضيه الظاهر وليس ذلك من الحكم الشرعي
في شيء بل هو من الاحكام اللغوية فكان استصحابا في موضوعات الاحكام ومنها استصحاب حكم الاجماع اي
الحكم الثابت بالاجماع عند عروض ما يوجب الشك في رفعه حتى يثبت المزيل بالدليل وذلك كما يستصحب الحكم المجمع عليه
في من وجد الماء بعد الدخول في الصلوة مع التيمم مثلا فيقول كانت صلوته قبل وجدان الماء صحيحة بالاجماع فليكن
بعده ايضا كذلك استصحابا للصحة الثابتة بالاجماع ومثله من عرض له المذي بعد الطهارة فيقول قد كان قبل
عروضه متطهرا فليكن بعده ايضا كذلك استصحابا للطهارة الثابتة بالاجماع وكذا من صار مغبونا في حال ما
فيقول انه قد كان له جواز الفسخ في اول اوقات العلم فليكن كذلك فيما بعد ذلك ايضا وان طال الزمان استصحابا
لجواز الفسخ الثابت بالاجماع وفيه تامل لعله ياتي الاشارة اليه ووجهه ان الرجال في مقام بيان شروط [...]
وربما فرق بين المثالين الاولين بان الاجماع غير منعقد على الاطلاق بل في الاول منعقد فيما لم يجد الماء
وفي الثاني بما لم يعرض المذي فلا يجري الاستصحاب في صورة الشك في قدح العارض كما هو كذلك في ذينك
المثالين ومثله يقال في كل مقام يحصل الشك في قدح العارض وانما هو جار فيما اذا شك في عروض القادح
وايضا فان الموضوع في المثالين صار متغيرا بوجود الماء وطرو المذي والجواب ان الاجماع حاكم بالصحة مطلقا
في الاول والطهارة كذلك في الثاني وادلة الاستصحاب شاملة لكلا الحالتين اعني حال الشك في قدح العارض
وعروض القادح واما مسألة تغير الموضوع فيشكل الدفع بانه انما يحصل بدفع ماهيته اما بزوال فصلها او مع
جنسها وان كان الاول ايضا مستلزما للثاني لا بتغير صفة من صفات الموضوع فانه لا فرق في الصحة بين كونها
موصوفة بعدم وجدان الماء فيها او موصوفة بوجدانه فيها وكذا لا فرق في الطهارة بين اتصافها بعروض
المذي للمتطهر وعدمه ولا فلا استصحاب لانه يعتبر تغير صفة الموضوع ولا اقل من كونه في زمان مغاير للزمان
الاول ولولا هذا التغير لم يحتج في اثبات الحكم الى التعلق بالاستصحاب نعم قد يعارض الاستصحاب في خصوص
المثال الاول باستصحاب اخر وهو ان هذا المتطهر كان بحيث اذا وجد الماء بطلت طهارته اجماعا فليكن في
حال الصلوة ايضا كذلك وهو مدفوع بمنع كونه واجدا للماء في حال الصلوة لان المراد بالوجدان انما هو
ما لم يكن معه مانع من استعمال الماء لا عقلا كالمرض والعطب ولا شرعا كالاشتغال بالصلوة التي قد صدر
النهي عن ابطالها من صاحب الشريعة واذا كان الامر على هذا فلا يكون فيه الا الشك في وجدان الماء على الوجه

المذكور

اي الدفع المذكور له

المذكور ويجد [...] ان وجدان الماء مع التمكن من استعماله في الوقت مبطل للتيمم قبل الدخول في الصلوة بالاجماع فليكن
كذلك بعده بالاستصحاب ولا نسلم كون المنع الشرعي كالمنع العقلي ولو سلم فلا نسلم تعلق النهي بابطال مثل تلك الصلوة
التي صارت منزلة لوجدان الماء في اثنائها ولا يخفى ان هذا تحكم بحت ومنع تسوية المنع الشرعي والمنع العقلي
جزاف من القول [...] فلا يكون المصلي متمكنا من استعمال الماء ومن شرط بطلان التيمم انما كان الوجدان
مع التمكن من الاستعمال ومن يبطل تيممه هو الواجد للماء المتمكن من استعماله فهذا الوصف كان له دخل في الابطال
وقد انتفى فكيف ان الموضوع متغير لان تغير الموضوع كما يحصل برفع الماهية بزوال فصلها او جنسها
كذلك يحصل بانتفاء الوصف الذي كان مناطا للحكم ايضا وهذا لا ينافي ما ذكرنا من ان تغير الموضوع انما
هو بزوال ماهيته لان الوصف الذي له دخل في الحكم ومناط له يكون لا محالة ذا ماهية وحقيقة كما هو شان
جميع الجواهر والاعراض ومن زواله يحصل بزوال ماهيته وحقيقته اما بزوال خصوص فصلها المستلزم لزوال
جنسها ايضا كما هو الحق من انه لا تحقق للجنس المعرى عن الفصل واما بزوال جنسها وفصلها معا في انتفاء الا[...]
فلا مجال لاستصحاب البطلان المحل لعارض مع استصحاب الصحة اذا تحقق فيما نقول ان الوصف متى كان
ملحوظا في تعلق الحكم بالموصوف كان انتفاؤه مانعا من التعلق بالاستصحاب كما عرفت لكنا نمنع كون صحة
المضي في الصلوة الداخل فيها بالتيمم مشروطا بعدم وجدان الماء ليلزم تغير الموضوع بالوجدان بل
الثابت بالنص والاجماع عند الضرورة انما هو المضي على الاطلاق فان الامة مجمعة على ان من دخل في الصلوة
بالتيمم دخولا شرعيا كان المضي فيها بحيث لا يكاد يخفى على احد ثم وقع الخلاف في هذا الفرع اعني من وجد
الماء في اثناء الصلوة فمنهم من استصحب المضي وهو المختار ومنهم من ابطل زاعما ان المضي مشروط بعدم
وجدان الماء وهذا منه مجرد دعوى لا بينة له فان الثابت بالنص والاجماع انما هو الاطلاق ولعله يحتمل
لهذا مزيد توضيح بعيد ذلك ان شاء الله تعالى [...]
[...] هذا القسم وما بعده ومنها استصحاب ما ثبت شرعا لثبوت سببه عند الشك في عروض ما يزيله
حتى يثبت العروض وذلك كما يستصحب الطهارة من الحدث بعد الشك في عروض الناقض ومن النجاسة بعد الشك
في عروض النجاسة ومثله على ما اعتبر استصحاب الحدث والنجاسة بعد الشك في طرو الطهارة واستصحاب
الملكية والضمان بالاتلاف مثلا بعد الشك في عروض المزيل كالبيع والابراء و[...] استصحاب
عدم التكليف بما يثبت به التكليف مع عدم الشك في حصول ما يتوقف عليه كالبلوغ ونحوه من التكليف

بما الشك في عروض المسقط كالجنون والفرق بين هذا القسم اعني استصحاب ما ثبت شرعا لثبوت سببه وما قبله
اعني استصحاب حكم الاجماع وان كان الحكم في كل منهما ثابتا شرعا هو ان العارض في الاول مقطوع بعروضه والشك
انما هو في تاثيره فينتفي تاثيره بالاستصحاب ويعبر عن هذا بالشك في قدح العارض بخلاف الثاني فان العارض
فيه مقطوع بتاثيره وانما الشك انما هو في عروضه فينتفي بالاستصحاب ويعبر عن هذا بالشك في عروض القادح
فان قلت ما الفرق بين استصحاب الطهارة او الحدث واستصحاب حيوة الشخص وبقاء اللفظ حتى جعل الاول من
الحكم الشرعي والثاني من استصحاب الموضوع قلت لما كان الامر المستصحب في الاول امرا ابتني على ما جعله الشارع سببا
كالوضوء في الطهارة [...] الحالة التي يجوز معها الدخول في الصلوة وكالنوم في الحدث الذي هو الحالة المانعة
عن الدخول فيها كان مما يحكم به الشارع وان لم يكن من الاحكام التكليفية بل هو مبتنى على الاحكام التكليفية
لجواز الدخول في الصلوة وحرمته ولان الوضعي [...] هو مبتنى عليها كجعل الوضوء سببا للطهارة
والنوم سببا للحدث فصح ان يقال انه استصحاب في الحكم الشرعي اي في اثباته بل نقول انه بالحقيقة
حكم وضعي فانه من حكم بكون الشيء سببا للشيء فقد حكم بكون هذا الشيء مسببا عنه وان لم يذكر القوم الا السببية
لعدم انحصار الحكم الوضعي في الخمس المعروفة فان الطهارة التي هي مسببة عن الوضوء والغسل يكون حكما
وضعيا وكذا الحدث الذي هو مسبب عن النوم مثلا ولا يقدح في ذلك كون الشيء حكما تكليفيا ووضعيا
مع عدم المنافاة بينهما اذ لا معنى للتكليف الا الاقتضاء والتخيير ولا للوضع الا الجعل والتقرير وقد يجتمعان
ويختلفان بالحيثية كوجوب الصلوة عند الدلوك وكونها مسببا عنه فالوجوب من جهة طلب الشارع
حكم شرعي تكليفي وباعتبار كونه مسببا عن الدلوك حكم شرعي وضعي وهذا بخلاف الثاني فان الامر المستصحب
ليس من الاحكام الشرعية بل انما يبتنى عليه الحكم الوضعي ولا عليه الحكم التكليفي ولا بتسبيب الشارع فلا يكون
الاستصحاب فيه استصحابا في الحكم الشرعي ومن انواع الاستصحاب استصحاب حال العقل وهو ان يستصحب برائة
الذمة وعدم التكليف حتى يثبت بالدليل وذلك كما نقول في [...] ما اختلف في وجوبه كصلوة
الوتر مثلا انه قد كان في وقت غير واجب والذمة منه بريئة فليكن الان ايضا كذلك استصحابا للبرائة وفيما
اختلف في كونه نصابا انه قد كان نوبا ولم يكن الزكوة فيه واجبة والذمة من اخراجها منه بريئة فليكن
الان كذلك استصحابا للبرائة وبما افاده الشهيد رحمه الله في تسمية هذا القسم بالبرائة الاصلية وقال انه هو المعبر عنه
بالبرائة الاصلية فالظاهر ان ذلك [...] منه رضي الله عنه ومراده استصحاب البرائة الاصلية وكذا ما يوهمه

كلام

فليستصحب الطهارة في صورة طرو الشك في الحدث ويتفرع عليه جواز الدخول في الصلوة والمكث [...] الشك في حدوث المزيل ويتفرع عليه
وجوب الحج مثلا وصحة الصلوة في صورة الشك في طرو المفسد ويتفرع عليه حرمة القطع وخيار الفسخ اذا شك في عروض الرافع ويتفرع عليه جواز
الفسخ وكونه مكلفا اذا شك في حصول ما يرفع التكليف كمرض او ضرر او نحوه ويتفرع عليه ثبوت الاحكام التكليفية وعدم كونه مكلفا
اذا شك في بلوغه مثلا ويتفرع عليه حرمة الافتاء او بعض الاحكام الوضعية كضمان ما اتلف مثلا وكونه ضامنا اذا طرا الشك في حصول
كلام المحقق رحمه الله حيث قال بعد ذكر استصحاب حال العقل وهو التمسك بالبرائة الاصلية فان المراد التمسك باستصحاب
البرائة الاصلية كيف لا والاستصحاب واصالة البرائة كل منهما اصل برأسه وقسيم للاخر فان المراد باصالة البرائة
قاعدة البرائة لقضاء العقل مستقلا وحكم الشرع بانه لا تكليف الا بعد البيان ولا حجة الا بالبيان ولا حاجة
الى ملاحظة الحالة السابقة واما الاستصحاب باي نحو كان فهو القاعدة القاضية عقلا او شرعا بابقاء ما كان الا
ما ثبت في كونه ظرفا لما كان الزمان السابق ظرفا له سواء كان برائة الذمة ام غيرها فلا محالة يجب فيه
الالتفات الى الحالة السابقة وعلى اي حال فمحل المقال ان الامر المستصحب الذي يراد اثباته في ثاني الحال ان كان
مما يحكم به العقل وما يتفرع عليه عدم التكليف فذلك استصحاب حال العقل وان كان من الاحكام الشرعية وكان
الغرض اثبات اصل الحكم عند الشك في نسخه كما في المتعة مثلا فذلك استصحاب حكم النص وان كان عند الشك
في عروض المزيل فذلك الذي قد يسمى باستصحاب حال الشرع وان لم يكن من الاحكام الشرعية كحيوة زيد وغنائه
وحضوره ولو طنه في المكان المعلوم وكون معنى اللفظ هو هذا ونحو ذلك فذلك الاخير هو الاستصحاب
في الموضوعات والذي يقتضيه التحقيق واحقاق الحق وبيان ما يطابق الواقع ونفس الامر ان يجعل اصول انواع
الاستصحاب على التعبير الواقع وان كان لكل منها فروع متشتتة وامثلة متكثرة الاول استصحاب حال العقل
وهو عبارة عن استصحاب صفة وحالة للمكلف وابتنى عليها حكم العقل بالحسن والقبح وهو استصحاب حال البرائة الاصلية
الثاني استصحاب حال الشرع وهو عبارة عن استصحاب حالة وصفة ابتنى عليها للمكلف او طرح عليه حكم الوضعي
كما يثبت للمكلف الطهارة والملك وكون صلوته صحيحة اي مسقطة للقضاء مخرجة عن العهدة او موافقة
للامر والتمكن من الخيار وكونه من المكلفين او من غيرهم وكونه ضامنا مثلا لو طرح جعل البيع والارث و
نحو ما من المملكات سببا للملك والتيمم عند عدم الماء سببا للصلوة والقبح [...] سببا للخيار وجعل
سببا للتكليف والصغر مانعا منه والبقر شرطا للضمان وان ابتنى على ثبوت هذه الاحوال ثبوت احكام
تكليفية كما ابتنى على الاول خطابه بجواز الدخول في الصلوة ومس الكتاب والدخول في المساجد
وعلى الثاني لو وجب الحج والزكوة والبذل حيث يجب وعلى الثالث وجوب المضي في الصلوة وحرمة القطع
وعلى الرابع جواز الفسخ وعلى الخامس ثبوت جميع الاحكام التكليفية والوضعية وعلى السادس كثير من الاحكام
الوضوء وحرمة الافتاء مثلا ونحو ذلك وعلى السابع وجوب الاداء وحرمة الامتناع الثالث
استصحاب حكم الشرع وهو عبارة عن استصحاب ما حكم به الشارع سواء كان حكما تكليفيا ام وضعيا حتى يثبت

ومنه استصحاب الحقيقة الى ان يثبت المجاز اكثر او النقل شرعا او عرفا واستصحاب العموم الى ان يثبت المخصص
والاطلاق الى ان يثبت التقييد والظاهر الى ان يثبت التأويل وغير ذلك من الاستصحاب الواقع في الالفاظ ايضا كما في استصحاب الموضوع

الثاني الرابع استصحاب شئ لا يكون ثبوته بحكم العقل ولا بحكم الشرع كاستصحاب الحيوة والصحة والسقم والفقر
والغنى وهو المسمى باستصحاب الموضوع بهذا وصاحب الوافية جعل الاستصحاب على قسمين احدهما استصحاب حال
العقل والآخر استصحاب حال الشرع الا انه جعل كلا منهما قسما مستقلا من الادلة العقلية فعد الاول قسما ثانيا منها و
الثاني قسما سادسا ووسط بينهما اصالة النفي اعني البراءة الاصلية والاخذ بالاقل عند فقد الدليل على الاكثر و
عدم الدليل دليل العدم وقد كان ينبغي له ان يعد الاستصحاب من حيث هو هو قسما واحدا من الادلة العقلية ثم يقسمه على
حسب الامر المستصحب فيه كما فعلناه وكانه انما ميز الاول وجعله قسما ... مبنيا لكونه استصحابا لحكم عقلا
وبما ان كان المناسب ان يعده عليه ما يبتني عليه من البراءة الاصلية اذ ذاك هو المبنى عليه لا استصحاب حال العقل و
من المعلوم ان المبنى عليه مقدم على المبنى طبعا فيجب ان يقدم وضعا ليوافق الوضع الطبع اذ من الغرائب غير خفي
عند المحصلين ثم ان استصحاب حال الشرع ينقسم الى قسمين لانه اما ان يكون في مقام الشك في قدح العارض
وليسمى باستصحاب حكم الاجماع وربما يخص استصحاب حال الشرع بهذا القسم وذلك فيما اذا كان العارض مما
يفتقر الى بيان الشارع حكمه ولم يكن معلوما قبله مثل استصحاب الطهارة حال خروج المذي فان المذي مما
يحتاج الى ان يبين الشارع ان حكمه ماذا اهل يكون ناقضا للطهارة ام لا ومثله استصحاب الطهارة عند خروج
الحدث من غير السبيلين وكاستصحاب وجدان الماء في اثناء الصلوة للطهارة الترابية وصحة الصلوة واستصحاب
ملك الصيد عند عروض الاحرام واستصحاب النكاح واباحة الوطي عند قول الزوج انت خلية او برية
ونحو ذلك من الالفاظ التي يشك في وقوع الطلاق بها وكذا استصحاب الحالة الاولى عند كل صيغة
يشك في حصول العقد والايقاع بها واما ان يكون في مقام الشك في عروض القادح كما اذا كان العارض
معلوم الحكم من الشارع فيكون ذلك كنواقض الطهارة مثلا كاستصحاب الطهارة عند الشك في عروض
الحدث او النجاسة واستصحاب الملك والزوجية في مقام الشك في عروض ما يزيلهما فالتحقيق ان اصول
اقسام الاستصحاب هي هذه الاقسام الاربعة وقد يجعل الاقسام اكثر من ذلك وان كانت غير خارجة عن هذه الاقسام
فان الشهيدين رضي الله عنهما جعلا استصحاب حال الشرع قسيما لاستصحاب حكم الاجماع الذي قد عرفت انه ايضا
من استصحاب حال الشرع وقد قالا ان استصحاب حال الشرع هو استصحاب حكم ثبت شرعا الثبوت سببه ... له
بالملك الثابت بسبب من اسبابه فيستصحب عند الشك في زواله وشغل الذمة الثابت بالاتلاف مثلا فيستصحب
عند الشك في حصول الابراء والاداء وانت خبير بان استصحاب حكم الاجماع ايضا كذلك لانه استصحاب حكم

بلغ

ثبت شرعا الثبوت سببه غاية الامر ان بينهما فرقا من جهة كون استصحاب حكم الاجماع في مقام الشك في قدح العارض
والآخر عند الشك في عروض القادح وعليه يدور الخلاف في الحجية وعدمها حيث منع المعظم حجية الاول دون
الثاني فالظاهر عدم الخلاف في حجية الثاني وقوعه نادر جدا وكيف كان فهذا الفرق لا يوجب تكثير الاقسام
وجعل كل قسما على حدة بل التحقيق ما ذكرناه من كونهما قسما واحدا مسمى باستصحاب حال الشرع المتنوع الى
نوعين احدهما حال الشك في قدح العارض والآخر حال الشك في عروض القادح وايضا قد جعل الشهيدان
رحمهما الله القسم الرابع من الاستصحاب حكم النص الذي ذكرنا قبله قسما واحدا وقد يجعل ... مع قسيم استصحاب
حكم الاجماع قسما واحدا للاشتراك بها في ان كلا منهما استصحاب عند الشك في عروض القادح ولانه لا بد فيها
كون الامر المستصحب نفس الحكم الشرعي او حالا مثبتا للمكلف ... بحكم الوضعي او غيره مما ... وجملة الامر
في التسمية ان الاستصحاب قد يطلق على جميع الاقسام الماضية وقد يخص بما عدا استصحاب حكم الاجماع كما نقل
عن ابن الحاجب وقد يخص استصحاب حال العقل باستصحاب البراءة ونحوها وقد يخص باستصحاب العدم واما استصحاب
حال الشرع فقد يطلق على ما عدا استصحاب حال العقل كما حكي عن الشهيد رحمه الله في الذكرى وقد يخص باستصحاب
حال الاجماع المخصوص بما عرفت واستصحاب حكم النص يخص بما يشك في نسخه والاستصحاب في الموضوع بالالفاظ
وهذه الجملة مما يحصل به الوافي مقام التقسيم وقد عرفت مما ذكرنا على انها الموافق للتحقيق والموافق لما هو
الواقع في الواقع ونفس الامر هو ان اصول انواع الاستصحاب اربعة وقد ميزناها منفصلا ... ومحصلا لكل
منها بما يناسبه من المثال فنذكر وان كان لكل منها شعب وفروع كثيرة ولا غرو في ان يطلق على الكل
الحال اذ ذاك اصطلاح لا مشاحة فيه واذا انتقش ذلك في مرآة الخاطر فاعلم انه قد وقع الخلاف بين العلماء في
حجيته وعدمها والظاهر ان الخلاف انما هو في الاستصحاب عند الشك في قدح العارض كما يظهر من تمثيلهم
بوجدان الماء في اثناء الصلوة للمتيمم واما ما يكون عند الشك في عروض القادح بجميع انواعه فلا كلام فيه حتى
من الاخباريين ايضا الا ما حكي عن بعضهم في بعض اقسامه وهو غريب عجيب كيف لا ومبنى ... عليه
مسائل الشرائع واستقامت به سيرة العالم كما في الالفاظ فانه مما ... العلماء اجمع فان المثبت
والنافي بما هو المتمسكون في انكار الاشتراك والنقل باصالة العدم حتى انه قد حكي في الذكرى الاجماع عليه
وبالجملة فلولا الاجماع في جميع هذه الاقسام لاختل النظام وانسد باب التفهيم والافهام وما يقال ان ...
ذلك من حمل العدم ... الاستصحاب فهو مثل المقام الا التمسك باصالة العدم والحكم بعدم تغير
ما ثبت فهو حكم بعدم خاص فان ... الذي استقامت عليه الطرق ... عليه الافهام والنظام

انما هو الاستصحاب حيث يكون البقاء مظنونا وان تم لتصحيحه وان صار مرجوحا ايضا قلت ان حجية الاستصحاب
على التحقيق ليست دائرة مدار الظن بل هو من باب التعبد كما عرفنا البحث او المبحث مضافا الى انه لا فائدة
في المقام بالمفصل بين ما يحصل فيه الظن وما لا يحصل منه والذي يؤيد ذلك ان الناس فيه ... الا
ان الشك ... ايضا لو بلا ما نقل عن صاحب الحدائق من انه ... رحمه الله من اعظم النقاة
ذكر ان محل النزاع استصحاب حكم شرعي في موضع طرأت فيه حالة لم يعلم شمول الحكم لها وليس ذلك الا الاستصحاب
عند الشك في قدح العارض المعبر عنه باستصحاب حكم الاجماع واما استصحاب حال العقل فهو قسم خاص من اصل
البراءة الذي هو عموم خاص وانه يجري في الحكم التكليفي او الوضعي اعني الايجاب او الجعل وهو مما اتفق عليه
الفريقان فالقول بالحجية ومنع حجية الاستصحاب ... فلم يبق مورد الخلاف الا القسم من استصحاب
حال الشرع المعبر عنه باستصحاب حكم الاجماع وهو كما عرفت ... الاستصحاب ... في حال الشك في قدح العارض
وهو الذي جعله صاحب الوافية محل النزاع بين الخاصة والعامة واطلق المنكر تخصيص خصوص هذا
القسم بالذكر لانهم ... مثال المتيمم الواجد للماء في اثناء الصلوة والمتطهر الخارج منه المذي او الحدث
من غير السبيلين ولا شك ان كلا من ذلك مما يشك فيه في قدح العارض ومجمل المقال ان الذي يظهر من
كلام بعض المفصلين ان العلماء اختلفوا فيه على ثلثة اقوال احدها انه حجة مطلقا وهو المحكي عن المزني و
الصيرفي والطبري واكثر اصحاب الشافعي وثانيها انه ليس بحجة مطلقا حكاه الشيخ عن كثير من الفقهاء من
اصحاب ابي حنيفة وغيرهم واكثر المتكلمين والظاهر انه في غير الموضوعات بل لا استبعاد ... القول
الآتي حيث مثل له بالمتيمم الواجد للماء في اثناء الصلوة واذا تنزل كلامهم الى قولين ثالثها التفصيل
بين ما اذا حصل الشك في قدح العارض فليس بحجة واما اذا طرء الشك فيه في عروض القادح فيكون حجة
واما اصحابنا فالمشهور بينهم هو القول بالحجية مطلقا على ما ... من تتبع عباراتهم في مقام الاستدلال و
الشيخ رحمه الله وان نقل خلاف المخالفين الا انه ... بالحجية كذلك ... واستدل ... المرتضى
مطلقا وتبعه المدقق الشيخ حسن رحمه الله في المعالم ظانا ان المحقق ... ايضا قال ... علم الهدى السيد
المرتضى وانه اختاره والاقرب ... المفيد في الحجية ثم عدل عنه ثانيا وارتضى ... المرتضى في عدم
الحجية وذلك انه نقل كلام المحقق انه حكى اولا قول المفيد وقال بانه هو المختار ثم حكى مقالة المرتضى ثم
احتج لما اختاره بان يرجح ثم نقل ما يحتج به للمنع واجاب عنه ثم ذكر ما يوهم العدول الى مقالة المرتضى

ولا يخفى

ولا يخفى ان اسناد هذا الامر الى مثل المحقق لا يخلو عن غرابة فكيف يمكن ان يقال انه نص على اختياره واحتج له واجاب
عن حجة مخالفه ثم عدل الى النقيض مختارا في مقام واحد من غير تقادم عهد كلا ولعل التامل التام في كلامه
يظهر انه رحمه الله قائل بالحجية مطلقا حتى في استصحاب حكم الاجماع ... الذي هو في حال الشك في
قدح العارض ايضا لكنه استثنى من هذا القسم ما كان محل الاجماع فيه مقيدا بما خلى عن العارض كحال المتيمم
الذي وجد الماء في اثناء صلوته بناء على ان الحكم المجمع عليه فيه ليس مطلقا بل مقيدا بما اذا لم يطرء العارض وهو
وجدان الماء كما في ساير الامثلة منه كبقاء الطهارة فان الاجماع فيه ليس مقيدا بعدم خروج المذي مثلا
وكذا بقاء النكاح بعد قول الزوج انت خلية او برية وبقاء ملك الصيد عند طرو الاحرام وبقاء الحالة الاولى
عند حصول صيغة يشك في حصول العقد او الايقاع بها فان كل ذلك استصحاب عند الشك في قدح العارض
والاجماع المثبت للحكم اولا مطلق ليس مقيدا بعدم طرو الطاري والمفهوم من كلام المحقق بعد التدقيق
النظر انه قائل بالحجية في جميع انواع الاستصحاب الاربعة التي هي اصول ... اقسامها وكذا في جميع
فروعها الا خصوص ما استثنى من مثال واجد الماء في الاثناء وان شئت ان تعرف حقيقة الحال وصدق
هذا المقال فلنتل عليك عبارته رحمه الله في هذا الباب فنقول انه قال فيه اصول اذا ثبت حكم في وقت ثم
جاء وقت آخر ولم يقم دليل على انتفاء ذلك الحكم هل يحكم ببقائه على ما كان او يفتقر الحكم في الوقت الثاني
الى دلالة حكى عن المفيد رحمه الله انه يحكم ببقائه ما لم تقم دلالة على نفيه وهو المختار وقال المرتضى لا يحكم
باحد الامرين الا لدلالة مثال ذلك المتيمم اذا دخل في الصلوة فقد اجمعوا على المضي فيها فاذا رأى
الماء في اثناء الصلوة هل يستمر على فعلها استصحابا للحال الاولى او يستانف الصلوة بوضوء فمن
قال بالاستصحاب قال بالاول ومن اطرحه قال بالثاني ثم اخذ في الاحتجاج للقول بالحجية وقال لنا وجوه
يحكي عنه ما ذكره في الاحتجاج ثم حكى عن المانعين ما تعلقوا به ورده ... ذلك انه رحمه الله تعالى
ثم قال والذي نختاره نحن ان ننظر في الدليل المقتضي لذلك الحكم فان كان يقتضيه مطلقا وجب القضاء باستمرار
الحكم كعقد النكاح مثلا فانه يوجب حل الوطي مطلقا فاذا وقع الخلاف في الالفاظ التي يقع بها الطلاق
كقوله انت خلية او برية فان المستدل على ان الطلاق لا يقع بها لو قال حل الوطي ثابت قبل النطق
بهذه فيجب ان يكون ثابتا بعده لكان استدلالا صحيحا لان المقتضي للتحليل وهو العقد اقتضاه مطلقا
ولا نعلم ان الالفاظ المذكورة رافعة لذلك الاقتضاء فيكون الحكم ثابتا عملا بالمقتضي لا يقال المقتضي

هو العقد ولم يثبت انه باق فلم يثبت الحكم لانا نقول ان وقوع العقد اقتضى حل الوطي لا مقيدا بوقت فلزم دوام
الحل نظرا الى وقوع المقتضي لا الى دوامه فيجب ان يثبت الحل حتى يثبت الرافع قال فان كان الخصم يعني
بالاستصحاب ما اشرنا اليه فليس ذلك عملا بغير دليل وان كان يعني به امرا وراء ذلك فنحن مضربون عنه
انتهى كلامه زيد اكرامه وهو بناء على حجية الاستصحاب وصرح في محل الاستدلال باستصحاب حكم الاجماع الواقع في
مقام الشك في قدح العارض لوضوح ان مثال النكاح من هذا القبيل غاية ما في الباب انه رحمه الله شرط ان
لا يكون الدليل الدال على الحكم الذي يراد استصحابه مقيدا مخصوصا بالحال السابقة كما يظهر من مثال
المتيمم الواجد للماء في اثناء الصلوة فكان مذهبه رحمه الله التفصيل في الاستصحاب عند الشك في قدح
العارض المعبر عنه باستصحاب حكم الاجماع فان هذا اخر مذهب السيد المرتضى رضي الله عنه فانه منكر لحجيته
على الاطلاق والمحقق لم يختر الاطلاق اولا ولا ذلك اضطرابا منه بل ذكر الاخذ بالاستصحاب واختاره
في الجملة خلافا لمن منع مطلقا فتصدى لابطاله بل نقول ان ما افاده رحمه الله قول بالحجية على الاطلاق
لوضوح ان كل احد يعمل بالاستصحاب ويأخذ به ويقول بحجيته لشرط ما شرطه هو [illegible] والا فكيف يعقل
الاخذ به في صورة اختصاص الدليل بالحالة السابقة نعم يبقى الكلام في ان مثال واجد الماء في اثناء الصلوة
هل هو من المخصص او من المطلق وهذا كلام اخر لا ارتباط له باصل المسألة وانما هو كلام في خصوص المثال
ونناقش فيه في قوله رحمه الله اولا فان قال الاستصحاب قال بالاول يعني به المضي في الصلوة وذلك انما كان من
جهة انهم كثيرا ما يمثلون لذلك متمسكين بالاستصحاب الا ان حكمهم به مبني على اطلاق الدليل فيه سواء صحت
تلك الدعوى منهم ام بطلت وليس يريد اطلاقا في الدليل عموما يتناول الحالة اللاحقة كما ربما يتوهم كيلا يكون
التمسك بالوضوح انه لا استصحاب حينئذ بل يكون ثبوت الحكم اذن في اللاحقة بالاصالة لا بموجب الاستصحاب
بل يريد به عدم الاختصاص بالسابقة كما في المثال فان اباحة الدخول في الصلوة بالتيمم وصحة الصلوة به مشروط
بعدم وجدان الماء فكان مقيدا ولكنه يصح لحكم الجمهور مع اتفاقهم على ان الاستصحاب انما يصح حيث لا يكون
الحكم مختصا بالحالة السابقة ولا عاما للاحقة بل مطلقا لكن من يستبعد في المثال زعم ان الحكم فيه كذلك وان اشتراط
عدم وجدان الماء انما هو في الابتداء قبل الدخول في الصلوة واما بعده فالدال على الصحة من اجماع وغيره دال على
الاطلاق غير مقيد بان لا يجد الماء في الاثناء وبهذا يندفع ما ربما يتخيل من منافاة الاستصحاب الصحيح في استصحاب اخر ولهذا
كانه يجب لو وجد الماء قبل الدخول في الصلوة لانتقضت طهارته فليكن بعدها ايضا كذلك وذلك لان اطلاق الدليل

على الصحة بعد الدخول في الصلوة سواء كان اجماعا ام غيره بمعونة استصحاب الصحة [illegible] في ذلك الاستصحاب وبطلانه
لان استصحاب الصحة يكون كالقاعدة والنهاية لذلك الاستصحاب واردا عليه فيكون حكمهما حكم الوارد والمورود
وقد ثبت في موضعه ان الاستصحاب الوارد راجح مقدم على الاستصحاب المورود فيجب الاخذ به دون المورود
وان لم يثبت حجية الاستصحاب ولا الاخذ به في خصوص هذا المثال [illegible] الاستصحاب عند الشك في
قدح العارض المعبر عنه باستصحاب حكم الاجماع الذي كان المحقق رحمه الله قد استثناه من بين افراده
ويتبين ان استثناءه ليس بشيء وانه لا فرق في استصحاب حكم الاجماع بين هذا المثال وسائر امثلته من
استصحاب النكاح وحلية الوطي عند قول الزوج انت خلية او برية ونحو ذلك من الالفاظ التي يشك في
ازالة عصمة النكاح بها واستصحاب ملكية الصيد عند طرو الاحرام واستصحاب الطهارة عند خروج المذي
او الودي من غير السبيلين فان ذلك كله استصحاب في حال الشك في قدح العارض كمثال وجدان الماء
في الاثناء وهو في الكل حجة من غير تشكيك والفرق بينه وبين سائر الامثلة كما فعل المحقق رحمه الله
زعما منه ان الدليل الدال على المضي في الصلوة بعد الدخول فيها ليس مطلقا كما ان الادلة الدالة على الحكم
في الحالة الاولى في سائر الامثلة مطلقة ليس على ما ينبغي لانه تفرقة بين امرين لا فرق بينهما لما عرفت من اطلاق
الدليل المقتضي للمضي في الصلوة بعد الدخول فيها وقبل وجدان الماء كما ان الادلة المقتضية للحكم في
الزمن الاول في سائر الامثلة مطلقة وكيف كان فكلام المحقق رحمه الله نص على انه قائل بحجية الاستصحاب
بجميع اصوله واقسامه وفروعها الا في خصوص مثال وجدان الماء في الاثناء من افراد استصحاب حكم الاجماع
وفروعه وفيه تشكيك انه لا وجه لاستثنائه من البين وعلى اي حال ليس بالرفض كرفض المرتضى رضي الله عنه
من انكاره العمل بالاستصحاب والاخذ به مطلقا كما زعمه الشيخ حسن رحمه الله في المعالم ثم قد نقل عنه رحمه الله
انه قال في المعتبر تبعا للمرتضى رضي الله عنه الا انه [illegible] ظاهره موافقته لما اختاره في اصوله فانه على ما حكي عنه
قسم في المعتبر [illegible] اقسام التمسك بالبراءة الاصلية والاستدلال بعدم الدليل ثم قال الثالث استصحاب
حال الشرع كالمتيمم يجد الماء وذكر المثال والاحتمالين ثم قال وليس هذا بحجة لان شرعيتها بشرط عدم الماء لا يستلزم
الشرعية معه [illegible] المعارضة بمثله لانك تقول الذمة مشغولة قبل الاتمام فتكون مشغولة بعده
وظاهر هذا الكلام وان كان اوهم نفي حجية استصحاب حكم الاجماع الذي سماه باستصحاب حال الشرع مطلقا

لكن ما تعلق به من الوجهين انما يقتضي المنع من التعلق به في خصوص المثال ونحوه مما هو مشروط بالشرط المتحقق في الحالة
الثانية وبذلك يجمع كلامه في المعتبر مع كلامه في الاصول وقد عرفت ان الحكم في الحالة الاولى في المثال المفروض
قد اقتضاه الدليل على الاطلاق فلا وجه لتوهم كونه مشروطا بشرط لم يتحقق في الحالة الثانية فان قلت من اين تحقق الاجماع
على صحة الصلوة والمضي فيها على الاطلاق في اول الامر والحال انما ذهب اليه الصحة بشرط عدم وجدان الماء قلت
صحة مضي المتيمم في صلوته على الاطلاق مما نطق به الكتاب وتواترت به السنة وانعقد عليه اجماع المسلمين على قديم الدهر
اجماعا مستمرا الى الان ووقع الكلام في ان هذا الفرع اعني وجدان الماء في الاثناء هل يمكن ان يدعى قيام ضرورة الدين عليه
فالقائل بالمضي في الصلوة بعد الدخول فيها يقول ان هذا المصلي كان له المضي في صلوته على الاطلاق نصا واجماعا
وضرورة والخصم يزعم ان المضي فيها مشروط بعدم وجدان الماء وهو ممنوع بان هذا الشرط انما يعرف بين المسلمين في
الدخول واما المضي بعد الدخول فالمعروف بين المسلمين انما هو الاطلاق كما هو واضح على ان لنا غنية عن تكلف هذا
لان مقصودنا اثبات الحكم باصل الدليل لا باستصحاب ما ثبت وتكفينا في ذلك ان نقول كان هذا المصلي قبل وجدان الماء
يجب عليه المضي في صلوته وكانت صلوته صحيحة فكذلك الان كذلك وكيف كان فالقول بالمنع من الاخذ بالاستصحاب
مطلقا بين الامامية فالمعروف عندهم انه نسب الى علم الهدى سيدنا المرتضى رضي الله عنه وصاحب المعالم وان
استغرب ما ارتضاه وصاحب المدارك على ما نقل عن ظاهر كلامه في الماء الكثير المتغير بالنجاسة وصاحب الذخيرة
لكنهم انما يمنعون من الاخذ بالاستصحاب عند الشك في قدح العارض المعبر عنه باستصحاب حكم الاجماع دون غيره كما هو
الظاهر والمنقول عن الغزالي بل لا يبعد ان يكون مرتضى المرتضى ايضا كذلك والمحكي عن شيخنا الحر ايضا هو المنع من
الاخذ باستصحاب حكم الاجماع كمذهب صاحب الذخيرة ومن قال المعالم نعم قال انهم في استصحاب حال العقل المسمى باصل
البراءة لانه وان قال بحجية اصالة البراءة في الايجاب في الوضع الا انه لا ملازمة بينها وبين الاستصحاب فلا يلزم حجيته
واما استصحاب الاباحة الاصلية الذي يطلق عليه ايضا التمسك باصل البراءة ايضا فلا ريب في انكاره لاكثر
الاخباريين فانهم ينفون اصل الاباحة الذي يبتني عليه استصحابه وهو ظاهر [illegible] خصوصا [illegible] فانه
على ما نقل عنه قسم الاستصحاب في الدرر الى اربعة اقسام استصحاب نفي الحكم الشرعي مرادا به ما قلنا وانما التمسك
باصل الاباحة في نفي التحريم وقال ان التعلق به في نفي الوجوب لا باس به ثم قال ان حجية هذا في التحقيق ليس من حيث
كونه استصحاب الحالة السابقة بل من حيث ان الانسان اذا خلي ونفسه كانت ذمته بريئة عن تعلق التكليف سواء
كانت الخالية في الزمان السابق ام اللاحق واستصحاب حكم العموم الى ان يرد مخصص واستصحاب حكم النص الى ان يرد

ناسخ

ناسخ وقال ان هذا مما لا خلاف في حجيته والعمل به ثم قال وثالثها استصحاب حكم ثابت شرعا كالملك بعد وجود سببه
وشغل الذمة عند الاتلاف او الالتزام الى ان يثبت رافعه وقال وهذا عمل الاصحاب ثم قال وهذا العمل مما لا كلام فيه
بل ولا خلاف في الاستناد اليه والعمل في الاحكام عليه وفرع في الاحكام الشرعية اكثر من ان تأتي عليها اقلام
الاحصاء قال فمنها استصحاب الحكم بالطهارة او النجاسة واستصحاب الحكم بصحة الطهارة الى الحدث واستصحاب
الحكم بالحلية في المشتبه بغير محصور واستصحاب الملك بعد وقوع سببه النكاح وما يترتب عليه بعد وقوع عقد او [illegible]
العبد ولو بعد فقده وكون النهار باقيا والليل باقيا والذمة مشغولة بالعبادة ونحو ذلك الى ان [illegible]
مما جعله الشارع [illegible] لهذه الاحكام ثم عد استصحاب حكم الشرع بعد طرو حالة يشك في بقائه معها قسما
رابعا ومثل له بمثال واجد الماء في الاثناء وقال ان هذا هو محل النزاع ونقل خلاف شيخنا المفيد وسيدنا
المرتضى رضي الله عنهما وغيرهما والمحكي عن المحقق الخونساري استاد الكل في الكل رحمه الله انه قال في شرح الدروس
في بحث الاستنجاء بالاحجار ان الاستصحاب ينقسم الى قسمين باعتبار انقسام الحكم الماخوذ فيه الى شرعي وغيره فالاول
مثل ما اذا ثبت حكم شرعي بنجاسة ثوب او بدن مثلا في زمان فيقولون ان بعد ذلك الزمان يجب الحكم بالنجاسة
اذا لم يحصل اليقين بما رفعها والثاني مثل ما اذا ثبت رطوبة ثوب في زمان ففي بعد ذلك الزمان ايضا الحكم برطوبته
ما لم يعلم الجفاف وقد ذهب بعضهم الى حجيته بقسميه وبعضهم الى حجية القسم الاول فقط واستدل كل من الفريقين بدلائل
مذكورة في محلها كلها قاصرة ثم قال الظاهر ان الاستصحاب بهذا المعنى لا حجية فيه اصلا اذ لا دليل عليه تاما لا عقلا ولا نقلا
نعم الظاهر حجية الاستصحاب بمعنى اخر وهو ان يكون دليل شرعي على ان الحكم الفلاني بعد تحققه ثابت الى حدوث حال
كذا او وقت كذا مثلا معين في الواقع بلا اشتراطه بشيء اصلا فحينئذ اذا حصل ذلك الحكم فيلزم الحكم باستمراره الى ان يعلم
وجود ما جعل مزيلا والا كان يتغير بمجرد الشك في وجوده وذلك كوجوب الصوم المغيا بالغروب وعدم التكليف المغيا
بالبلوغ والتكليف المغيا بالجنون وترك العبادة المغيا بالنقاء من الحيض وبالعكس الى غير ذلك واورد
عليه بان الظاهر من كلامه [illegible] القسم في الاقسام الثلثة مع انه اخرجها من استصحاب الحال [illegible]
حكم الاجماع واستصحاب حال العقل واستصحاب حكم النص [illegible] الاستصحاب في الموضوع الا ان يكون فرض كلامه
في الاثبات وقياسا على الالفاظ ويدرج استصحاب حكم الاجماع وحكم النص في الاول من القسمين اللذين نفاهما
فان المستصحب حكم شرعي [illegible] الذي جعله قسما واحدا حجة باستقلال بالحكم
وغيره مثل مطلق اصالة العدم التي هو اصل في كل حادث بل في كل ممكن فيندرج فيه استصحاب حال العقل

وفي الامثلة المذكورة عدم نقل اللفظ عن المعنى اللغوي وعدم تعدد الوضع وعدم التغير في الماء المطلوب وعدم
التذكية في الجلد المطروح ومثل اصالة بقاء المعنى اللغوي على حاله واصالة بقاء المفقود واذن فيندرج في
تقسيم الاستصحاب في الموضوع غاية ما في الباب لا انه كلامه على كون اصالة بقاء المعنى اللغوي واصالة عدم النقل
خلافيا ويدخل في الزعم استصحاب حكم الاجماع وحكم النص كما نص على المورد واذن فيكون التقسيم مساويا
لجميع الاقسام ثم ان المحقق المذكور بعدما منع حجية الاستصحاب في القسمين الاولين وقال بحجيته بمعنى اخر استدل عليها اولا
بانه اذا امر او نهى بفعل الى غاية فعند الشك بحصول تلك الغاية لم يعلم امتثال التكليف المذكور ولم يحصل الظن بالامتثال
والخروج عن العهدة وما لم يحصل الظن بالامتثال والخروج فلا بد من بقاء التكليف حال الشك ايضا وهو المطلوب
وثانيا بالروايات الاتية وهي قوله عليه السلام لا ينقض اليقين الا بيقين مثله ولا ينقض اليقين بالشك ابدا ونحوهما مما
[illegible] ثم قال فان قلت هذا كما يدل على حجية ما ذكرته كذلك يدل على حجية ما ذكره القوم لانه اذا
حصل اليقين في زمان فينبغي ان لا ينقض في زمان اخر بالشك نظرا الى الرواية وهو بعينه ما ذكروه قلت الظاهر
ان المراد من عدم نقض اليقين بالشك انه عند التعارض لا ينقض به والمراد بالتعارض ان يكون شي يوجب اليقين
لولا الشك وفيما ذكروه ليس كذلك لان اليقين بحكم في زمان ليس مما يوجب حصوله في زمان اخر لولا عروض الشك
ثم قال فان قلت هل الشك في كون شي مزيلا للحكم مع اليقين بوجوده كالشك في وجود المزيل او لا قلت فيه تفصيل
لانه ان ثبت بالدليل ان ذلك الحكم مستمر الى غاية معينة في الواقع ثم علمنا صدق تلك الغاية على شي وشككنا في صدقها
على شي اخر فحينئذ لا ينقض اليقين بالشك واما اذا لم يثبت ذلك بل انما ثبت ان ذلك الحكم مستمر في الجملة
ومزيله الشي الفلاني وشككنا في ان الشي الاخر ايضا مزيل ام لا فحينئذ لا ظهور في عدم نقض الحكم وثبوت استمراره
انتهى كلامه زيد اكرامه والظاهر ان ليس مراده من سؤاله الثاني ايراد اعتراض وبحث على ما اختاره بل اراد به
[illegible] الاستصحاب فرق بان يعمل بالاستصحاب في عروض القادح دون قدح العارض وان الشك في عروض القادح
في القسم الثالث الذي اختاره في الثاني دون الاول ام لا بل هما على السواء واجاب بعدم الفرق بين المقامين
وان المناط هو ثبوت الحكم اولا مقيدا باستمراره الى وقت وعدمه ففي الاول يستصحب الحكم ولا ينقض اليقين
بالشك ابدا في كلا المقامين وفي الثاني ينقض فيهما ولا يجري الاستصحاب في شي منهما لفقد الدليل
على عدم جواز نقض الحكم وثبوت استمراره في واحد من المقامين وتحصل مقصوده انه مع ثبوت الحكم مقيدا
باستمراره الى وقت ومغيا الى غاية يكون الاستصحاب حجة في صورة الشك سواء كان شكا في قدح العارض

ام في عروض القادح واما اذا كان الحكم في الزمان الاول ثابتا في الجملة وعلى الاطلاق فلا يكون الاستصحاب حجة مع
طرو الشك سواء كان شكا في قدح العارض ام في عروض القادح واستخبر بانه لا فرق بين تعليق الحكم بامر الى
المحدوث كذا او وقت كذا او تعليقه بغاية واطلاقه بمقتضى اطلاق الدليل لان الدليل اذا كان مطلقا استمر الحكم
الى الان حصول الشك وباقي فيه ويتبعه الحكم فيكون ثابتا حال حصول الشك بمقتضى الاطلاق وباقي في اليقين
الثابت اولا واصدق اذن ان اليقين حاصل لولا الشك وتشمله الروايات ثم انتهى ما ذكره وتدل على حجية
ما ذكره القوم كما تدل على حجية ما ذكره المعروف من التفصيل عند الفريقين حتى عند الاخباريين من اصحابنا التفصيل
بين الشك في قدح العارض وفي عروض القادح لا التفصيل بين الحكم الشرعي كالطهارة والنجاسة وغيره كالرطوبة
فذلك تفصيل اخر عن بعضهم وانحصار حجية الاستصحاب بما عن القسمين الاولين مع مثله غريب وبطلان مثله
استصحاب في الحكم الشرعي وليس كذلك بل الحكم الشرعي من لوازمه اذ المستصحب في مثاله الاول هو طلوع الشمس وبقاء النهار
وفي الثاني الصغر وفي الثالث الغسل وفي الرابع الحيض والاحكام الشرعية من توابع هذه الامور وهي وجوب
الصوم في حال استصحاب النهار واباحة جميع الافعال وترك الواجبات مع استصحاب الصغر والاتيان بما كلف به عند الشك
الغسل وترك العبادة في صورة استصحاب الحيض ولا حاجة في اثبات هذه الاحكام الى الاستصحاب لكونها ثابتة بمقتضى
اصل الدليل المقيد بالاستمرار الى وقت كذا وكون الحكم مغيا بغاية معينة فهذه خارجة عن مورد الاستصحاب لان
مورده ان لا يكون الحكم ثابتا باطلاق لا مقيد بقيد ولا شمول الادلة عموما اذ في هاتين الصورتين يكون
في اصل الدليل غنية لثبوت الحكم من غير افتقار الى معونة الاستصحاب كما لا يخفى بل والحق انه كما لا حاجة الى الاستصحاب
في ثبوت الاحكام التابعة المذكورة في الزمان اللاحق فكذلك لا حاجة اليه في ثبوت متبوعاتها ايضا بل
كلها ثابتة باصل الدليل بيان ذلك انه قد تقرر في محله ان الالفاظ موضوعة للمعاني النفس الامرية والامور
الواقعية من دون اعتبار الوجود الذهني او الخارجي ولا ملاحظة كونها معلومة او لا نعم كون اليقين بحصولها
كاشفا عن كونها في الواقع ونفس الامر فمفاد اطلاق الدليل في المثال الاول ان النهار باق الى الغروب الواقعي و
في المثال الثاني ان الصغر باق الى البلوغ النفس الامري وفي الثالث ان الغسل باق الى حصول الحدث الواقعي
وفي الرابع ان الحيض مستمر الى حصول النقاء في نفس الامر واليقين بحصول الغاية في جميع ذلك كاشف
انها كائنة في نفس الامر فلا احتياج في شي من تلك المتبوعات ولا الاحكام التابعة لها الى التعلق بالاستصحاب
بل كلها ثابتة باصل الدليل المقيد للحكم ومورده بغايات معينة واوقات مشخصة واذا كان الامر على هذا فاين الاستصحاب

فالمحقق المعظم اليه يزعم انه قائل بحجية الاستصحاب في الجملة وفي امثال ما مثل له الا انه عند التحقيق كما يظهر بالنظر الدقيق
لا يقول بحجية الاستصحاب اصلا لما عرفت من ان الامثلة المذكورة وما ضاهاها خارجة عن مورد الاستصحاب
فان قلت ان الدليل اذا كان مطلقا يقتضي ثبوت الحكم في الجملة ولا يبقى مقتضاه في الزمن اللاحق لان العلة الموجدة
لا تكفي في البقاء الا ان تكون علة مبقية اذ الباقي في البقاء يحتاج الى المؤثر قلت كون الباقي في بقائه محتاجا
الى المؤثر مسلم ونقول فيما نحن فيه ان اطلاق الدليل كما يقتضي الحكم وثبوته في الان الاول كذلك باطلاقه
يكون مؤثرا انا فانا في الانات اللاحقة ويقتضيه فهو باطلاقه مثبت ومؤثر في البقاء في كل ان من الانات
اللاحقة واما جزئية في ان تكون العلة الموجدة هي المبقية بالمعنى المذكور مثل ان هذا الاتيان في القاعدة
المسلمة وهي ان الباقي يحتاج في بقائه الى المؤثر بل لو كد ما ذكرناه باطلاقه مؤثرة في البقاء في ما بعد
الزمان الاول كما عرفت ثم اعلم ان من الماس [illegible] الاستصحاب في الزمان كوجوب الصوم المغيا بالغروب
او بهلال شوال وجواز الاكل المغيا بطلوع الفجر وعدم التكليف المغيا ببلوغ تسع سنين او خمس عشرة سنة
لعدم قرار الزمان ولا يعقل استصحاب ما لا قرار له اذ من شرط صحة الاستصحاب بقاء الموضوع وفيه ان المستصحب انما
هو الكون بين المبدء والغاية او عدم البلوغ الى الغاية وذلك قار لا نفس الزمان ليمتنع استصحابه للقطع بتغيره في
زواله وعدم قراره ولو سلم كون الزمان مستصحبا فنقول ان المستصحب هو المفهوم من حيث هو وهو امر باق ما صدق الا كم
فان الشمس لم تغرب فاليوم باق وان انقضت اجزاؤه شيئا فشيئا وكذلك الليل والشهر والسنة والسنون انما
تنجز الارادة لو كان المستصحب جزءا من الزمان بعينه وليس كذلك وهناك تقسيم اخر للاستصحاب وهو انه اما ان يكون مما
والا لازم اخر عليه لبعضهم مثلا كالحكم بطهارة المباشر لما شك في نجاسته استصحابا ثم الحكم بطهارة المشكوك كذلك ونحوها
على الحكم بالطهارة لما باشره وزعم ان الحكم الثاني هو اللازم وان الاستصحاب في اللازم ليس بحجة وان حكم بان هذا ليس
باستصحاب وانما هو شي متفرع عليه ومن ثم انه غير لازم اذ لا ملازمة بين عدم التنجس بمباشرته وبين كونه معلوم
الطهارة ونقل عن المحقق السبزواري انه قال في الذخيرة لعدم نقل الاستدلال على نجاسة الماء المطلق الكثير الذي يسلب
الاطلاق عنه لعدم ممازجته بالمضاف النجس بان الماء المضاف فلا امتزاج بالكثير كان نجسا فيستصحب فيه الحكم المذكور
الى ان يثبت الرافع لان اليقين لا ينقض بالشك وان ثبت نجاسته بعد الامتزاج يلزم منه نجاسة الجميع لان الكثير
المفروض بعد سلب الاطلاق عنه ينفعل بذلك المضاف الممتزج به ورد عليه ان التحقيق ان استمرار الحكم تابع لدلالة
الدليل الدال على الحكم فاذا دل الدليل على الاستمرار كان ثابتا والا فلا فههنا ما دل الا الاجماع على استمرار النجاسة في الماء
المضاف النجس الى زمان ملاقاته مع الماء الكثير حكمنا به وبعد الملاقاة فالحكم مختلف فيه فاثبات الاستمرار فيه يحتاج الى دليل

لا يقال قد قال ابو جعفر عليه السلام في صحيحة زرارة ليس ينبغي لك ان تنقض اليقين ابدا بالشك ولكن تنقضه بيقين اخر
يدل على استمرار احكام اليقين ما لم يثبت الرافع لانا نقول التحقيق ان الحكم الشرعي الذي تعلق به اليقين اما ان يكون
مستمرا بمعنى ان له دليلا دالا على الاستمرار بظاهره ام لا وعلى الاول فالشك في رفعه على اقسام الاول ان يثبت
ان الشي الفلاني رافع لحكمه لكن وقع الشك في وجود الرافع والثاني ان الشي رافع للحكم لكن معناه مجمل فوقع الشك
في كون بعض الاشياء هل هو فرد له ام لا والثالث ان معناه معلوم ليس بمجمل ولكن وقع الشك في اتصاف بعض
الاشياء به وكونه فردا له لتوقفه على اعتبار متعذر او غير ذلك والرابع ان يقع الشك في كون الشي الفلاني هل
هو رافع للحكم المذكور ام لا والخبر المذكور انما يدل على النهي عن النقض بالشك وانما يعقل ذلك في الصورة الاولى
من تلك الصور الاربعة دون غيرها من الصور لان في غيرها من الصور لو نقض الحكم بوجود الامر الذي شك في كونه
رافعا لم يكن النقض باليقين بوجود ما يشك في استمرار الحكم معه لا بالشك فان الشك في تلك الصور كان حاصلا من قبل
ولم يكن بسببه نقض وانما حصل النقض حين اليقين بوجود ما يشك في كونه رافعا للحكم لا بسببه لان الشي انما يستند الى
العلة التامة او الجزء الاخير منها فلا يكون في تلك الصور نقض للحكم اليقيني بالشك وانما يكون ذلك في صورة
خاصة غيرها فلا عموم في الخبر اقول مثال الاول استمرار علاقة الزوجية مع الشك في موت الزوج واستمرار نجاسة البدن
والثوب مع الشك في الغسل ومثال الثاني استمرار الطهارة الى زمان الحدث مع الشك في كون المذي حدثا اذا جعل
المدار تعارض الادلة واستمرار نجاسة البدن والثوب الى زمان التطهير بالماء مع غسلهما بماء السيل المشكوك في
كونه ماء ومثال الثالث كل شي مجهول الحال الذي فيه حلال وحرام فهو حلال حتى تعرف انه حرام فان كلا من الحلال والحرام
مهيتان معلومتان وافرادهما الواقعية ايضا معلومة معينة في نفس الواقع بحيث انه لو علم انه مغصوب علم انه
حرام ولو علم انه من المباحات الاصلية علم انه حلال لكن بسبب الاختلاط والاشتباه الخارجيين اللذين اوجبا
تعذر المعرفة لا يعلم ان هذا الشي الموجود المجهول الحال فرد من اي الصنفين ومتصف بايهما ومثال
الرابع الشك في كون الاحرام رافعا لحكم ملكية الصيد ام لا ولا يخفى ان الصحيح المذكور كما يشمل جميع تلك الاقسام
الاربعة ودلالتها على كل منها واضحة ولكن يشكل منها حجية الاخذ بالاستصحاب في كل واحد منها والدوران
[illegible]

~~غير ما يعيها الحجية فالحكم الشرعي اذا كان مستمرا الى غاية معينة وحصل الشك في حصول الغاية تاما منها الحجية~~
~~اذا احتمل الشك فحصول الرافع المعلوم الرافعية [illegible] كان الشك في عروض القادح الامر~~
~~[illegible]~~ والذي اذهب اليه هو القول الاول ويجب الحكم اولا ان المختار عندنا ان الاستصحاب وساير
ادلة الاحكام الفقهية عقلية كانت ام شرعية يكون حجة من باب الظن لان الظن لا يغني من
الحق شيئا واذن فيجب الاخذ بالاستصحاب في مقام الظن بالخلاف ايضا كما لو اخذ به في حال الشك والنهي
الوارد في الاخبار الناهية عن نقض اليقين به محمول على ما يقابل اليقين بحيث يشمل الظن ايضا و[illegible]
ذلك بعد اد الاستصحاب في عداد الادلة الشرعية ولانا ذكرناه في عداد الادلة العقلية تحرزا عن مخالفة
اساطين الدين من العلماء الاعلام رضوان الله عليهم وحينئذ فنقول ان الحجة على الحجية وجوه الاول ان ما هو
بالحقيقة حجة لكل احد ومصباح منير لهدايته في جميع الاحوال واخراجه من الظلمات الى النور وانقاذه من حضيض
المهالك والبلاغه الى ذروة معارج الآمال اعني عقله السليم اذا خلي وطبعه وجرد عن شوائب الاوهام والعلائق
وعري عن اختلاط المنافر والعوائق يقضي بان كل ما خرج من دائرة الليس الى الايس ودخل في الكون لعلة مطلقة
جواهر كانت ام اعراضا او لم يخرج منها ولم يدخل فيه فهو باق على ما هو عليه [illegible] الاعتبار بل اخذ يكون على ما هو عليه
حتى يحصل المقتضي لخلافه ويجب الحكم بذلك الى ان يحصل اليقين بحصول المقتضي للخلاف ويجب بناء الامر
الثاني ان ذلك على ذلك ولا ينبغي ان يرتاب فيه احد لانه مما ساقت عليه العقول [illegible] بالعيان وعليه انتظام
نظام العالم ومدار تعيش بني آدم كما يشهد به ارسال المراسيل والهدايا والودائع والامانات من البلاد النائية
والمسافرة اليها والرجوع منها الى الدور والاهل والعيال والاستدانة والاشتغال بما يقتضي زمانا طويلا من
الزراعات والتجارات والمزارعة والمساقاة وسائر المعاملات وما يفتقر الى الزمان من العبادات فلولا حجية الاستصحاب
لعد التصدي لكل منها عبثا وسفاهة الثالث ان المعلوم اولا قابل للاستمرار على ما هو عليه ثانيا والا لانقلب
من الامكان الذاتي الى الامتناع وفرض ذلك ان يكون في الزمان اللاحق على ما كان عليه اولا لا يرتفع الا بوجود
ما يزيله ويرفعه لافتقار خروج الممكن عن احد طرفيه الى المؤثر فاذا لم يحصل المؤثر الرافع في الواقع فهو على ما هو عليه
في الواقع واذا فرض عدم اليقين بالمؤثر الرافع يجب بمقتضى العقل الحكم بكونه باقيا على ما كان قبله لكونه قابلا
لذلك على ما هو المفروض الرابع اجماع الفقهاء على العمل به في كثير من المسائل كمن تيقن الطهارة وشك
في الحدث او بالعكس ومن تحمل الشهادة فانه يبني على بقاء ما شهد به ومن غاب وانقطع خبره فانه يحكم ببقائه و
بعزل نصيبه من اموال مورثه ولا تباع نساؤه ولا تقسم امواله الى غير ذلك ولا يبعد الا الاستصحاب والعمل به

في بعض

في بعض المواضع دون بعض مع تحقق العلة في الكل ترجيح بلا مرجح وهو غير جائز عقلا الخامس ما ذكره المحقق وغيره رحمهم الله
ان المقتضي للحكم في الاول ثابت والعارض لا يصلح لابطاله فيجب الحكم بثبوته في الثاني اما المقدمة الاولى فلانها
المفروض واما الثانية فلان العارض انما هو احتمال تجدد ما يوجب زوال الحكم لكن احتمال ذلك يعارضه احتمال
عدمه فيتساقطان ويبقى الحكم سليما عن الرافع السادس ما ذكره المحقق رحمه الله ايضا وغيره من ان العلماء مطبقون
على وجوب بقاء الحكم على ما تقتضيه البراءة الاصلية حيث لا دلالة شرعية على خلاف ذلك ولا معنى للاستصحاب الا
هذا فان قلت ان الدليل الثاني والثالث مبنيان على حجية الظن وانت لا تقول بها قلت كلا بل هما مبنيان
على العلم العادي وهو حجة اذ لا شك انه العلم ولو سلم فلنا غنية في حجية الباقي [illegible] خصوص الاخبار الآتية
واورد على الرابع بمنع كون الاستصحاب مدركا للحكم بالاستمرار في تلك المسائل لم لا يجوز ان يكون المدرك هو
النص الوارد في خصوصها او الاجماع القائم عليها واذن فيكون الحكم فيها مستصحبا للدليل وبقاء الامر
انه استصحاب للحكم السابق للدليل لا اثبات الحكم بالاستصحاب كما هو المدعى والفرق بينهما واضح ولو سلم عدم
الفرق فنقول ان النزاع في الاستصحاب عند الشك في رفع العارض والامثلة المذكورة انما هو الاستصحاب
في حال الشك في عروض القادح وهو مسلم الحجية وحمل الاول على الثاني قياس لا نقول به والقائل بالفصل
موجود فلا يمكن اتمام الدليل بعدم القول بالفصل وفيه ان الظاهر في الامثلة المذكورة ان يكون مدرك
الحكم هو الاستصحاب ومنعه مكابرة وهو وان كان في تلك الامثلة من جملة ما الشك في عروض القادح الا
انا نقول ان علة حكم الشارع ببقاء الحكم فيها هو ثبوت الحكم اولا لا غير وذلك يعطي كون الاستصحاب علة
للحكم بالبقاء واذا كان علة له فيحكم بثبوت حجيته في مقام الشك مطلقا سواء كان في عروض القادح
ام في رفع العارض على ان عمدة ادلتنا حيث نقول بحجية الاستصحاب تعبدا هي الاخبار الآتية وعلى الخامس
بانه انما يستقيم على القول بحجية الظن اذ مع تساقط الاحتمالين يحصل الظن ببقاء الحكم سالما عن الرافع
وفيه انه اذا تساقط الاحتمالان احتمال تجدد ما يوجب زوال الحكم واحتمال عدمه بقي اليقين الاولي بحاله
من غير افتقار الى الظن بل اليقين الاول باق في الزمان الثاني ايضا وهو ظاهر واما القول بانسداد
باب العلم وانفتاح سبيل الظن فهو من الاوهام الفاسدة كما نبهنا عليه في محله فان الاحكام الشرعية الموجبة للوصول الى
الغاية القصوى لمن اطاعها لا يثبتها الشرع بالحكم على الظن الذي لا يغني من الحق شيئا فالمعمول به عندنا انما هو العلم واما مراتب
الكتاب والسنة على جهة التعبد وان البعض عن حصول العلم عن هذا الوجه فالكفاية بالاخبار المستفيضة الصادرة عن اهل بيت

٨٢

العصمة ومعادن الوحي ومهابط التنزيل والحكمة عليهم الصلاة والسلام في هذا الباب المتلقاة بالقبول عند الاصحاب الكاشفة
عن حكم الشارع الحكيم بالعمل بالاستصحاب والاخذ به في العبادات والمعاملات وساير الابواب الناطقة بتقرير قانون
كلي مستمر مستقر عند اولي الالباب التي نتلوها عليك فنقول السابع الاخبار [illegible] الاستفاضة التي كادت
تصير متواترة ان لم نقل انها متواترة يكتفي منها ما رواه زرارة في الصحيح عن مولانا ابي جعفر عليه الصلاة والسلام
قال قلت له الرجل ينام وهو على وضوء اتوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء فقال عليه السلام يا زرارة قد ينام العين
ولا ينام القلب والاذن فاذا نامت العين والاذن والقلب وجب الوضوء قلت فان حرك الى جنبه شيء وهو
لا يعلم به قال لا حتى يستيقن انه قد نام حتى يجيء من ذلك امر بين والا فانه على يقين من وضوئه ولا ينقض
اليقين ابدا بالشك ولكن ينقضه بيقين اخر وجه الاستدلال انه عليه السلام اوجب ابقاء الوضوء المتيقن مع احتمال
ومنع من الخروج عنه الا باليقين محتجا بوجوب استصحاب حكم اليقين او كل فرد منه وتحريم العدول عنه الا باليقين
وامتناع الخروج عنه بالشك وذلك لان المفرد المحلى باللام وان لم يكن للعموم وضعا على الاقوى الا انه كثيرا ما يراد
به العموم من جهة الحكمة كما بيناه في الاصول واليقين والشك ينصرفان الى العموم بالمعنى المذكور اذ لا معنى لتعليق
الحكم على الماهية من حيث هي ولا على الافراد ولا على فرد غير معين للزوم الاغراء بالجهل ولا قرينة على التعيين فيجب
ارادة العموم منهما باليقين فيكون مفاد الخبر انه لا يجوز نقض شيء من اليقين بشيء من الشك ابدا وانما يجوز نقضه
بيقين اخر [illegible] في جميع المواضع من غير اختصاص بمادة دون اخرى ولا موضع
دون اخر فيكون الاستصحاب حجة في جميع الموارد قضية للعموم المذكور ولا سيما ملاحظة الاقتران بالتأبيد
وليس يجوز لاحد ان يتخيل حمل اللام في المقام على العهد من خصوص اليقين بالوضوء والشك في النوم في [illegible]
المقام الخاص بمحض صدور السؤال عنهما لان ذلك كان يستفاد من قوله عليه السلام لا حتى يستيقن انه قد نام وقوله عليه
السلام فانه على يقين من وضوئه فلو كان مراده عليه السلام خصوص ذلك لكان ذيل كلامه مستدركا واذن
فلا مناص من الحمل على العموم مع ان الاطلاق ايضا كاف في المقام لكونه وافيا باثبات المرام اذ لا شك في انطباق
المطلق على الفرد على ما هو التحقيق من انطباق الكلي الطبيعي على افراده [illegible]
عليه من وضوئه واذن ففي اي مقام نقض اليقين بالشك حصل العصيان ومخالفة مدلول الخبر وكيف كان
فمفاد الحديث هو ثبوت حجية الاستصحاب بجميع انواعه حتى في مقام الشك في رفع العارض ايضا فان قلت ان
احتمال العموم والعهد متساويان لكون المفرد المحلى باللام مشتركا بينهما فلا يصار الى احدهما الا بقرينة وحيث

١٨١

انها مفقودة فيأتي الاجمال الباعث على سقوط الكلام عن معرض الاستدلال قلت كونه مشتركا بين الامرين مجرد
دعوى لا دليل عليه بل التحقيق ان اللام موضوعة للتعريف ومدخوله مجردا عن القرينة ظاهر في الجنس وقد عرفت
وجه حمله على العموم باحد الوجهين بمقتضى سياق الكلام وان السؤال لا يصلح كونه قرينة للعهد [illegible]
ذيل الحديث فلا مجال للتأمل في حمله على العموم باحد الوجهين اللذين ذكرناهما وقد عرفت الجواب عن الشبهة التي
اوردها المحقق الخوانساري رحمه الله في الحديث من ان عدم جواز نقض اليقين بالشك انما هو في صورة تعارض الشك
واليقين بان يصدق عليه انه لولا الشك لكان اليقين واذا كان الحكم الثابت اولا على الاطلاق في الجملة من
غير تقييد بالاستمرار الى حد لا يأتي اليقين في ثاني الحال ليحصل التعارض ويكون مصداقا للحديث وحينئذ
فيكون الحديث مخصوصا بما اذا كان الدليل المثبت للحكم اولا مقيدا باستمراره الى وقت كذا او غاية كذا
بان اطلاق الدليل كاف في ثبوت الحكم واستمراره الى الزمن اللاحق الذي يحصل فيه الشك وليستمر
اليقين المتحقق اولا الى الزمان اللاحق وليصير مورد الحكم اذن مصداقا للحديث وليستقيم الاستدلال به
على حجية الاستصحاب بالمعنى الذي ذكره العموم بجميع افراده وان كان عند الشك في رفع العارض من غير تطرق
الاشكال في شيء منها فان قلت ان هناك اشكالا اخر يفضي الى انه لا دلالة في الحديث على وجوب الاخذ بالاستصحاب
اذا قضى بالوجه بتركه العمل به نقض الظن بالشك اذ بعد عروض الشك يصير المتيقن مظنونا فالاخذ بالشك
اذن يوجب العدول من الظن الى الشك ونقضه به لا نقض اليقين بالشك بل على التحقيق انه كون النقض
الظن بالوهم فان بقاء ما تيقنت اذا كان راجحا كان عدمه مرجوحا وهو الوهم فلا يبقى للخبر مورد لان الممنوع فيه
انما هو نقض اليقين بالشك وقد عرفت ان بعد طرو الشك لا يبقى شيء من اليقين قلت لا يخفى ان اليقين و
الشك مما لا يمكن اجتماعهما فلم يرد في الخبر ذلك كي لا يبقى للاستصحاب مورد وانما المراد منه عدم جواز
نقض المتيقن لولا عروض الشك بعروض الشك يعني لا تنقض ما كان متيقنا لك بامر مشكوك فيه اي
لا تعدل عما تيقنته الى امر شك فيه وبعبارة اخرى لا تترك ما كان متيقنا وتأخذ بنقيضه المشكوك فيه
وتوضيح ذلك انك اذا تيقنت امرا كالطهارة او النجاسة او الملكية او نحو ذلك وشككت في عروض [illegible]
ما يزيله او في ازالة ما عرض له فاياك ان تترك ما تيقنته وتأخذ بالمشكوك فيه المناقض له اي المزيل
لحكمه ليكون ناقضا لما تيقنت بما شككت فيه ثم ان المراد بالشك هو ما يقابل اليقين فيعم الظن ايضا
ويدل الخبر على تحريم نقض اليقين لولا الظن بالظن المناقض له كما يدل على تحريم نقض اليقين

٨٣

لولا الكشف بالشك المعارض له وهو بعمومه شامل للمنع في صورة الشك في عروض القادح والشك في قدح العارض
كليهما ومنها الصحيح المروي في التهذيب في باب تطهير الثوب والبدن من النجاسات عن زرارة عن ابي جعفر عليه السلام
قال في آخره قلت فان ظننت انه قد اصابه ولم اتيقن ذلك فنظرت فلم ار شيئا ثم صليت فرأيت فيه قال
تغسله ولا تعيد الصلاة قلت لم ذلك قال لانك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت فليس ينبغي لك ان تنقض
اليقين بالشك ابدا قلت فاني قد علمت انه قد اصابه ولم ادر اين هو فاغسله قال تغسل من ثوبك الناحية التي ترى انه
قد اصابها حتى تكون على يقين من طهارتك قلت فهل علي ان شككت في انه اصابه شيء ان انظر فيه قال لا ولكنك انما
تريد ان تذهب الشك الذي وقع في نفسك قلت ان رأيته وانا في الصلاة قال تنقض الصلاة وتعيد اذا شككت
في موضع منه ثم رأيته وان لم تشك ثم رأيته رطبا قطعت الصلاة واغسله ثم بنيت على الصلاة لانك لا تدري لعله
شيء اوقع عليك فليس ينبغي ان تنقض اليقين بالشك وجه الاستدلال به كسابقه فانه عليه السلام نهى في موضعين منه
عن نقض اليقين بالشك والعموم فيهما مبني على ما عرفت في الحديث السابق فانه هو الظاهر من سياق الكلام
وقد تقرر في محله ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص المورد واختصاصه بخصوص المورد واحتمال العهد
خلاف الظاهر السياق اذ مفاده بيان قاعدة كلية مستمرة جارية في جميع الموارد ولا يجوز حمل اللفظ على خلاف
ظاهره بدون معارض يدعو اليه وسوقه مضافا الى بيان القاعدة مساق التعليل بان خصوص اليقين في كل مقام
علة للاخذ به وعدم جواز نقضه بمجرد عروض شك فان قلت ان كلمة النفي لا تعم افراد النفي بان المراد عدم
جواز نقض يقين مخصوص بالطهارة بالشك والعموم لا يناسب النفي قلت ان الكلام مبني على الحذف والايصال
والتقدير فلا تنقض طهارتك بالشك اذ ليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك ابدا والالف واللام للتعريف
... على كونه على اليقين من طهارته ثم شك فان الظاهر ان اليقين انما حصل علته بامر ينفي عليه عدم جواز
نقضه بالشك في شيء من الموارد ثم الذي يستفاد من الحديث الشريف احكام اخر احدها وجوب اعادة الصلاة
على من اتى بها مع النجاسة ناسيا ثم ذكر بعد الفراغ منها ثانيها عدم وجوب الاعادة لا في الوقت ولا في خارجه
على من ظن النجاسة وفتش ولم يجد ثم صلى فوجد بعد الفراغ من الصلاة لمكان الفاء في قوله فرأيته فيه اي
بعد الصلاة ... النجاسة في الثوب ثالثها وجوب الاجتناب عن الشبهة المحصورة حيث امر عليه السلام بغسل
الناحية من الثوب التي علم وصول النجاسة اليها وانه لا يجوز الصلاة الا بعد القطع بزوالها ... ان الشاك
في وصول النجاسة لا يجب عليه التفتيش بل يصلي حتى يعلم خامسها حكم واجد الذي ستر في اثناء الصلاة وهو لزوم

قطعها

قطعها او استينافها فيما علم من سبق له العلم كما يدل عليه قوله عليه السلام تنقض الصلاة وتعيد اذا شككت في موضع منه ثم رأيته
فانه ظاهر فيما قلنا من كونه عالما بالوصول قبل الصلاة ثم شك في موضع النجس ثم رآه في الصلاة واما من لم يسبق عليه
العلم فيجب عليه التطهير في اثناء الصلاة ان لم ينافه وضع الصلاة وصحتها ويبني عليها فقوله عليه السلام قطعت
الصلاة واغسله لا يريد به حقيقة القطع بل الاشتغال بالتطهير وفي جميع هذه الاحكام الخمسة هو المختار عندنا ووجوب
القطع والاستيناف لمن سبق له العلم انما هو مع سعة الوقت ولو لادراك ركعة فيه والا فاتمامها كذلك ... ولا
شيء عليه ومنها الصحيح المروي في الكافي عن زرارة عن احدهما عليهما السلام قال قلت له من لم يدر في اربع هو ام في
ثنتين وقد احرز الثنتين قال يركع ركعتين واربع سجدات وهو قائم بفاتحة الكتاب ويتشهد ولا شيء عليه واذا لم
يدر في ثلث هو او في اربع وقد احرز الثلث قام فاضاف اليها اخرى ولا شيء عليه ولا ينقض اليقين بالشك ولا يدخل
الشك في اليقين ولا يخلط احدهما بالآخر ولكنه ينقض الشك باليقين ويتم على اليقين فيبني عليه ولا يعتد
بالشك في حال من الحالات وجه الاستدلال به ظاهر بل هو صريح في المطلوب للتصريح بالعموم وعدم جواز الاعتداد
بالشك بعد اليقين في حال من الحالات نعم ظاهره ان الشك بين الاثنين والاربع او الثلث والاربع يبني
على الاقل والاول يضيف اليه الركعتين اخريين والثاني الى الثلث اخرى الا انه يمكن حمله الى اضافة
ركعتين او ركعة على حدة للاحتياط كما عليه المعظم وعلى تقدير ابقائه على ظاهره فنقول ان اشتمال الحديث
على ما لا نقول به لا يخرجه عن الحجية في الباقي فهو في المنع عن نقض شيء من اليقين لشيء من الشك في حال من
الاحوال كما هو المطلوب حجة ومنها الخبر المروي في التهذيب عن بكير قال قال لي ابو عبد الله عليه السلام اذا استيقنت
انك قد توضأت فاياك ان تحدث وضوءا ابدا حتى تستيقن انك قد احدثت وانت خبير بان هذا الخبر
من الاخبار المؤسسة لاساس الاستصحاب سوقه لتحصيل سيرة الشرع وطريقته في البناء على الاستصحاب وانها عرف
عادته في الامر به والحكم ببقاء ما كان على ما كان والمراد منه التحذر عن الوضوء من حيث الشك الطارئ على اليقين
بالطهارة وعدم جواز نقض اليقين بالشك من حيث انه ربما يفضي الى الوسواس الذي امرنا بالتجنب عنه فلا ينافي
الاخبار الدالة على استحباب تجديد الوضوء وان الوضوء على الوضوء نور على نور ومنها موثقة عمار عن ابي عبد الله عليه السلام
قال كل شيء طاهر حتى تعلم انه قذر فاذا علمت فقد قذر وما لم تعلم فليس عليك ومنها الصحيح المروي عن
عبد الله بن سنان قال سأل رجل ابا عبد الله عليه السلام وانا حاضر اني اعير الذمي ثوبي وانا اعلم انه يشرب الخمر ويأكل
لحم الخنزير فيرده علي فاغسله قبل ان اصلي فيه فقال ابو عبد الله عليه السلام صل فيه ولا تغسله من اجل ذلك فانك

٨٤

اعرته اياه وهو طاهر ولم تستيقن نجاسته فلا بأس ان تصلي فيه حتى تستيقن انه نجسه ومنها ما رواه
في الصحيح قال سألت ابا جعفر عليه السلام عن السمن والجبن نجده في ارض المشركين بالروم أنأكله فقال اما ما علمت انه قد
خلطه الحرام فلا تأكل واما ما لم تعلم فكله حتى تعلم انه حرام ومنها ما رواه عبد الله بن سنان في الصحيح قال قال
ابو عبد الله عليه السلام كل شيء يكون فيه حرام وحلال فهو لك حلال ابدا حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه ومنها
الموثق المروي عن مسعدة بن صدقة عن ابي عبد الله عليه السلام قال سمعته يقول كل شيء هو لك حلال حتى تعلم انه حرام
بعينه فتدعه من قبل نفسك وذلك مثل الثوب يكون قد اشتريته وهو سرقة او المملوك عندك ولعله حر قد باع نفسه
او خدع فبيع او قهر او امرأة تحتك وهي اختك او رضيعتك والاشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك
او تقوم به البينة ومنها الاخبار المروية بطرق عديدة عن مولانا الصادق عليه السلام انه قال كل ماء
طاهر حتى تستيقن انه قذر وجه الاستدلال بهذه الاخبار ان ظواهرها تجري لنوعي ما ينبئ عن اساس الاستصحاب
ولزوم الحكم ببقاء ما كان على ما كان حتى يحصل اليقين بخلافه وعدم جواز نقض اليقين الا بيقين يعارضه
ولا سيما ما ورد في حكم الثياب المعارة فان قلت انه لا دلالة في غير ما جاء في حكم الثياب المعارة على الاستصحاب لا
عموما ولا خصوصا وما بها اقصى ما يستفاد منها الحكم باصالة الطهارة والحل بمعنى ان حكم الله تعالى في الاشياء مع الجهل
بحالها هو الطهارة والحل واين هذا من الاستصحاب الذي معناه ان ما علم طهارته او حله يحكم ببقائه على ما كان عليه
نعم ما ورد منها في الطهارة كقولهم عليهم السلام كل شيء طاهر حتى تعلم انه قذر وكل ماء طاهر حتى تستيقن انه قذر
يحتمل ان يكون واردا فيما علمت طهارته وشك في عروض النجاسة له الا انه لا يخفى ان مجرد قيام الاحتمال
غير مجد في الاستدلال وكأنه يتوهم ذلك من اداة الغاية وان الغرض الاستمرار على الحكم حتى يعلم خلافه فكأنه
قال كل شيء على الطهارة والحل فالزم ذلك واستصحبه حتى تستيقن الخلاف وهذا خطأ لظهور ان مفاده
في جميع الاحوال التعلق باصل مشاور التشابه لا للتعلق اولا بالاصل ثم استصحاب ما حكم به مع انه
لا ابتداء منه الاستيقان لشيء كي يستصحب ومع النقض عن جميع ذلك فغايته ما يستفاد منها حجية الاستصحاب في
مواضع مخصوصة فلا يدل على حجيته على الاطلاق قلت لا ريب في ان مفاد كل منها هو حجية الاستصحاب وكونها
في موارد خاصة وصحة التعلق بل لزوم العمل به فيها بحيث لا يتطرق اليه المنع الا ان المستفاد من المجموع
ان مقصود صاحب الشريعة منها هو بيان سيرته وطريقته في امر الاستصحاب وانه مما يحكم به ويأمر بالاخذ به
مطلقا في جميع الاحوال فانها مؤسسة لاساس الاستصحاب ومقننة لقانونه وانه مما عليه الشارع طرا

الى

الى الاحكام وغيرها وانه يجب الحكم ببقائها على ما كانت حتى يستيقن خلافه فالاستصحاب طريق معتبر عند صاحب الشرع وكبير
الطرق المقررة عنده لمعرفة الفروع الفقهية فيتبع مثل الكتاب والسنة والاخبار الناطقة بذلك وليست منحصرة فيما مضى بل ثمة
اخبار اخر واضحة الدلالة على ما قلنا منها ما رواه الشيخ رحمه الله في التهذيب عن الصفار عن القاساني انه قال كتبت
اليه وانا بالمدينة عن اليوم الذي يشك فيه من رمضان يصام فيه ام لا فكتب عليه السلام اليقين لا يدخل فيه
الشك صم للرؤية وافطر للرؤية ومنها ما رواه شيخنا الصدوق رحمه الله في باب الاربعمائة من كتاب
الخصال عن ابي عبد الله عليه السلام عن ابيه عن جده ان امير المؤمنين صلوات الله عليه علم اصحابه واهل الاربعمائة باب مما
يصلح للمسلم في دينه ودنياه وكان من ذلك ان قال لهم من كان على يقين فشك فليمض على يقينه فان الشك لا ينقض
اليقين ومنها ما رواه السيد صدر الدين شارح الوافية عن العلامة المجلسي رحمهما الله في البحار في باب من نسي
او شك في شيء من افعال الوضوء عن الصدوق في الخصال عن ابيه مسندا الى ابي بصير ومحمد بن مسلم عن ابي عبد الله
عليه السلام قال قال امير المؤمنين عليه السلام من كان على يقين فشك فليمض على يقينه فان الشك لا ينقض اليقين
ومنها ما روي في البحار عن مولانا امير المؤمنين صلوات الله عليه انه قال من كان على يقين فاصابه شك فليمض
على يقينه فان اليقين لا يدفع بالشك وجه الاستدلال بها ظاهر مما قدمناه في الاخبار السابقة من العموم فيها
لمكان الموصول فالمسألة بحمد الله واضحة من غير فرق بين ما اذا كان الشك في عروض القادح او قدح العارض
لتناول الاخبار وسائر الادلة وكلمات العلماء الاخيار لكليهما القبيلين وخلاف بعض متأخري المتأخرين كما نقل
مسبوق بالاجماع وملحوق به وعن صاحب الفوائد المدنية انه عقد اعتبار الاستصحاب في كلا المقامين من ضروريات
الدين وعلى هذا فلا ينبغي للعاقل ان يتأمل فيه في شيء من المواضع حجة النافين وجوه الاول ان الاحكام
لا تثبت الا بالادلة المنصوبة من قبل الشرع والاستصحاب ليس منها فيكون اثبات الحكم به في غير مورد الدليل اثباتا من غير
دليل اذ المفروض ان المعلوم من الدليل انما هو ثبوت الحكم قبل هذا الوقت وفي غير هذا الحال وان الدليل غير متناول
لهما والا لم يحتج في اثباته الى التعلق بالاستصحاب والجواب ان الاستصحاب بعد قيام الادلة على حجيته كما عرفت يكون اثبات
الحكم به في الحالة الثانية اثباتا بالدليل وبالجملة فالحجج الدالة على حجية الاستصحاب بالحقيقة تكون دليلا على اثبات ذلك
الحكم الثاني انه لو ثبت حجية الاصل لوجب تقديم بينة النفي على بينة الاثبات لاعتضادها بهذا الاصل والتالي
باطل بالاجماع فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة والجواب ان في تعذر الشهادة المشتملة على النافية جمعا بين
الشهادتين وتصديقا للمخبرين لاطلاع المثبت على السبب الموجب لشغل الذمة وعدم اطلاع النافي

٨٥

علیه لا مکان حدوثه حال غیبته لتعدّد مصاحبته واطلاعه علی احواله فی سایر الاوقات وعلی تقدیر تسلیم انه رفعها
بذکر السبب فی وجه لا یمکن الجمع بینهما فلا کلام عن التوقف فی خصوص المقام الثالث انه لو صح التعلق بالاستصحاب
لصح عتق العبد المنقطع خبره عن الکفارة واللازم باطل فالملزوم مثله والجواب بمنع بطلان اللازم بل صح
عتقه حینئذ والمانع منه هو الشافعی ولا ینبغی ان ینبغی السید انه قائل بحجیة الاستصحاب وذهاب البعض
الی خلافه لمقتضی الدلیل لا یکون مقالته حجة علی غیره ولا سیما مثل هذا البعض نعم یمکن ان یکون المانع من
العتق فی المقام نظره الی کون الاستصحاب معارضا بدلیل آخر وهو ضابطة ان اشتغال الذمة الیقینی یحتاج
الی برائة یقینیة وفی هذا المقام لا یحصل الا بالاخذ بالاحتیاط وملاحظة الاحتیاط توجب رجحان المعارض
علی الاستصحاب لکنه لا یخلو عن تامل اذ البرائة الیقینیة حاصلة بالاخذ بالاستصحاب والعمل به والادلة علی ترجیح
الاحتیاط علی الاطلاق مع ان التمسک بالاستصحاب یستلزم التناقض کما فی مثال المتیمم الواجد للماء فی اثناء
الصلوة وذلک لان مقتضی استصحاب الطهارة وصحة الصلوة وابطالها للخصم ان یستصحب تاثیر وجدان الماء فی الطهارة
فیقول کان هذا المصلی بحیث لو وجد الماء بطل تیممه فلیکن الان کذلک والجواب اولا ان الکلام فی حجیة
الاستصحاب فی نفسه لانا فی ذلک اذا وجد له معارض فی خصوص مادة فیرجع فیها الی قانون علاج
التعارض وهذا لیس مختصا بالاستصحاب اذ سائر الادلة الشرعیة المسلم حجیتها ایضا قد یوجد لها معارض
وهو لا یوجب الا ان لا یکون فی هذا انها حجة واطلاق التناقض فی امثال ذلک [illegible] لانه کما لا یمکن
التعارض والتعاضد بین القطعیین کذلک لا یمکن بین الظنیین ایضا لان العقل یحیل الظن [illegible]
اجتماع الرجحانین المتخالفین فی موضع واحد والتوجیه بان احدهما یورث الظن لولا معارضة الظنی
یجری فی القطعیین ایضا بان یقال ان هذا یورث القطع لولا معارضة القطعی وبالجملة الاستصحاب حجة واذا عارضه
استصحاب اخر فی مادة یجب الرجوع الی القواعد الواردة عن معادن العصمة علیهم السلام فی علاج تعارض
الادلة وثانیا ان ما تمسک به الخصم فی المثال المذکور لیس معارضا لکونه مشروطا بما قبل الدخول فی الصلوة و
متمسکا به انما هو فیما بعد الدخول فیها فلا ارتباط لاحدهما بالاخر الخامس انه لو کان حجة لوجب فیمن علم
ان زیدا فی الدار ولم یعلم بخروجه ان یقطع ببقائه فیها والجواب انا لا ندعی ان الاستصحاب یفید القطع
بل نقول انه حجة تعبدا واذا فلا مجال لمن علم بوجود زید فی الدار یحکم ببقائه فیها ما لم یتیقن خروجه منها ولا
ینقض الیقین بالشک وانما ینقضه بیقین آخر یعارضه السادس انه لو کان حجة وکان الاصل فی

کل

[illegible] رضی الله عنه

کل شیء دوامه لکان حدوث جمیع الحوادث علی خلاف الاصل والجواب انه لا غرابة فیه فان الامر فی الاصل فی
کل حادث علی خلاف الاصل ومن ثم لا نحکم بحدوث شیء الا بدلیل یقتضیه فالسید المرتضی رضی الله عنه ضرب
مثالا واجد الماء فی الاثناء ولذا قلنا فی مقام بیان الاقوال انه یحتمل ان یکون مذهبه التفصیل بین ما اذا
وقع الشک فی قدح العارض فیمنع او فی عروض القادح فیجوز الا ان ذلک ینافی احتجاجه لانه رحمه الله احتج
بالحجة الاولی من حجج النافین مطلقا وقال فاذا کنا قد اثبتنا الحکم فی الحالة الاولی بدلیل فالواجب ان ننظر فان
کان الدلیل یتناول الحالتین سوینا بینهما فیه ولیس هذا استصحاب وان کان تناول الدلیل انما هو للحالة
الاولی والثانیة عاریة من الدلیل فلا یجوز اثبات مثل هذا الحکم لها من غیر دلیل وجرت هذه الحال مع خلوها من
الدلیل مجری الاولی لو خلت من الدلالة فاذا لم یجز اثبات الحکم للاولی الا بدلیل فکذلک الثانیة ثم اورد سؤالا
حاصله ان ثبوت الحکم فی الحالة الاولی یقتضی استمراره الا لمانع اذ لو لم یجب ذلک لم نعلم استمرار الاحکام فی موضع
وحدوث سائر الحوادث لامکان ذلک کما لا یمنع من حرکة الفلک وما جری مجراه من الحوادث فیجب استصحاب الحال ما لم یمنع مانع
واجاب بانه لابد من ملاحظة الدلیل الدال علی ثبوت الحکم فی الحالة الاولی وکیفیة اثباته وهل یثبت ذلک الحکم
فی حالة واحدة او علی سبیل الاستمرار وهل تعلق بشرط مراعی او لم یتعلق قال وقد علمنا ان الحکم الثابت فی
الحالة الاولی انما ثبت بشرط فقد الماء والماء فی الحالة الثانیة موجود واتفقت الامة علی ثبوت الحکم فی الاولی
واختلف فی الثانیة فالحالتان مختلفتان وقد ثبت فی العقول ان من شاهد زیدا فی الدار ثم غاب عنه لا
یحسن ان یعتقد استمرار کونه فی الدار الا بدلیل متجدد وصار کونه فی الدار بعد ذلک بمنزلة کون عمرو فیها مع
فقد الرؤیة فاما القضاء بان حرکة الفلک وما جری مجراها لا یمنع من استمرار الاحکام فذلک معلوم بالادلة وعلی
من ادعی ان رؤیة الماء لم تغیر الحکم الدلالة ثم قال وبمثل ذلک یجیب من قال فیمن انه لا یقطع بخبر من اخبرنا
عن مکة وما جری مجراها من البلدان علی استمرار وجودها وذلک انه لابد للقطع علی الاستمرار من دلیل الا عادة او
ما یقوم مقامها ولو کان البلد الذی خبرنا عنه علی ساحل البحر یجوز ان یزول لغلبة البحر الا ان یمنع من ذلک
خبر متواتر فالدلیل علی ذلک کله لابد منه انتهی کلامه رفع الله مقامه [illegible] انه یرد علیه ما اوردنا علی الحجة
الاولی وما اورد علی نفسه من السؤال متوجه فانا نحکم باستمرار الاحکام مع جواز تغیرها بتغیر احوال المکلفین
کان یدعی مرضه سقوط التکلیف او جواز التاخیر عنه لغلبة النوم او عروض هم او حاجة لا یقدر فیها
او نحو ذلک فلم یبق للعلم الا الاستصحاب لبقاء التکلیف فان قلت انا علمنا ذلک بما قام علیه من الادلة من اجماع وغیره

قلت الغرض انه لو ادعی علینا مع ذلک لرددناه بما علمناه من البقاء وان المجیبین انما علموا ذلک من الاستصحاب لا من وجه اخر
فی انا نقول انا نعلم البقاء ونحکم به مع قطع النظر عن الادلة ولنورد لذلک مثالا من الشاهد وهو انه اذا نادی منادی
السلطان ان من فعل کذا فله کذا او علیه کذا او من جاء بکذا او حصل محض نافلة من الاجر کذا حکمنا باستمرار ذلک
واستصحبناه علی اختلاف الاحوال وتبدل الازمان وتوارد العوارض والقاضی بذلک هو العقل السلیم والطبع
المستقیم بل لا یبعد دعوی قیام الضرورة علیه ولا سیما اذا کان السلطان حکیما مراعیا للمصالح والمفاسد فی الافعال
ونستعلم ذلک من حال عبد اذا قرر له مولاه امرا ونهیا لم یزالوا فی اعماله وافعاله فانک تراه انه یستمر علی الامر
المقرر له والحاصل ان المکلفین قاطعون بالاستمرار علی ما قرر علیهم بمقتضی عقولهم حتی یقوم دلیل یجوز البناء
علیه علی خلافه والعقول کلها متسالمة علی ذلک مع الغض عن الدلیل الشرعی فکیف مع ملاحظة الاخبار المتکاثرة
بل المتواترة الناطقة به علی ما مضی ذکرها واما ما اجاب به فانه بعد التامل فیه یعلم انه خروج عن موضع النزاع
لان الدلیل اذا کان مخصوصا بالحالة الاولی فانا لا نحکم باستمرار مقتضاه کما اذا کان عاما متناولا للحالة
الثانیة لا نحتاج الی الاستصحاب وانما الکلام فیما اذا کان الدلیل مطلقا لا مقیدا بالحالة السابقة ولا بالحالة
اللاحقة ولا مشروطا بشرط انتفی فیما بعدها فانا لا نستصحب حکما نصبه الشارع حدا الی ما خرج عن التحدید
او علقه علی شرط الی ما جرد عنه وعلی تقدیر تسلیم امتناع الاستصحاب فی مثال وجدان الماء فی الاثناء لانتفاء
الشرط بزعم الخصم فذلک لا یقتضی بامتناعه فی سائر الموارد مما لیس کذلک [illegible] کما عرفت غیر مرة
امتناعه فی هذا المقام ایضا فان الحکم فیه وان کان معلقا علی فقدان الماء الا انا لا نسلم انتفاء هذا الشرط فی الحالة
الثانیة وان کان فیها واجدا للماء لان الشرط انما هو فقد الماء قبل الدخول فی الصلوة لا مطلقا فان مورد
الاجماع انما هو ذلک وهو المتبادر من الاطلاق واما بعد الدخول فیها فلم ینعقد الاجماع علی هذا الشرط بل انعقد
علی خلافه فرعا عن الامضاء فی الصلوة وتصحیحها علی الاطلاق واذا کان شرط التیمم هو الفقدان الخاص کان
الوجدان فی الاثناء کعدمه بل ملاحظة النهی عن ابطال الاعمال یکون وجدانه [illegible] للمانع
العقلی لان المانع الشرعی هو النهی المفروض کالمانع العقلی وقوله رحمه الله وقد ثبت فی المعقول ان
من شاهد زیدا فی الدار ثم غاب عنه لم یحسن ان یعتقد استمرار کونه فی الدار الخ قلنا ان ذلک انما هو بحسب العادة
بعدم بقائه فی الدار کما جرت العادة بعدم بقاء اهل السوق فیه فی اللیل واما لو کان ممن [illegible] علی هذا
فلا ریب عند العقلاء فی حکمهم بالبقاء فیها کما یشهد بذلک انه لو عرض حاجة الیه یرجع [illegible] فی طلبه متصمما لبقائه

فیها

[illegible]

فیها واما مثل ان طرق الطوارق والشکوک لا یمنع الحکم بالبقاء حتی یقوم الدلیل بالفناء کما زعمه رحمه الله فیما مثل به
من البلد الواقع علی ساحل البحر فلیشهد بالحکم ببقائه ان العقلاء الغائبین عنه یشدون الرحال ویتوجهون الیه
بلا تامل ولیس ذلک الا بالاستصحاب ببقائه حجة القول الثالث ان الحکم فی الان المتاخر اما ان یکون لغیر الاجماع فالمفروض
فقد الدلیل سوی الاجماع وان کان به فالوفاق علی الدوام فی المتیمم ان رأی الماء فی اثناء الصلوة فالمفروض انتفائه لکونه محل
الخلاف فیه لان الاجماع منعقد علی الامضاء مع عدم الماء فان وجد فلا اجماع والجواب ان الاستصحاب انما یجری فیما اذا
ثبت الحکم اولا بالدلیل ثم الشک فی وجوده فیما بعد فلا یلزم حصول الاجماع فی الزمان اللاحق مضافا الی ما مر من ان
الاجماع علی عدم النقض کان مشروطا بفقد الماء قبل الدخول فی الصلوة واما بعد الدخول فیها فکان الاجماع قائما
علی الامضاء فیها علی الاطلاق ووجود الماء فی الاثناء کان کعدمه اذ قطع العمل حرام ولا اجماع علی ان هذا الوجود موجب
النقض فلیستصحب الامضاء والصحة علی ان مثال هذا الکلام اجتهاد فی مقابل النص وقد علمت ان النصوص المستفیضة
القاضیة بالاخذ بالاستصحاب متناولة لما نحن فیه حجة القول الرابع قد مضت الاشارة الیه من انه اذا امر او نهی غیاه
الی غایة فمع الشک فی حصول تلک الغایة لو لم یمتثل التکلیف المذکور لم یحصل الظن بالامتثال والخروج عن العهدة
وما لم یحصل الظن بالامتثال والخروج فلا بد من بقاء ذلک التکلیف حال الشک ایضا وهو المطلوب ثم ان القائل المذکور
خص الاخبار بما اختاره من کون الحکم مغیا بغایة او مقیدا بوقت والجواب انه قد علم مما حققناه فی وجه الاستدلال
بالاخبار انها عامة دالة علی حجیة الاستصحاب علی المختار وما ذهب الیه من العموم وان ما فرضه رحمه الله خارج عن مورد
الاستصحاب لثبوت الحکم باصل الدلیل لما فرض من التقیید بالاستمرار الباعث علی الغناء عن الاستصحاب کما نبهنا علیه
فتذکر حجة القول الخامس ما مر من المحقق السبزواری رحمه الله من ان نقض الیقین بالشک انما یتصور فی الصور التی یکون
وجود الحکم [illegible] والاخبار الواردة فی النهی عنه انما تختص بصورة خاصة منها وهی ما اختاره رحمه الله وقد مر الجواب عنه و
ان الاخبار شاملة لجمیع الاقسام ونقض الیقین بالشک فی جمیعها منهی عنه حجة القول السابع انه اذا ورد امر بطلب
شیء فلا یخلو اما ان یکون موقتا او لا وعلی الاول یکون وجوب ذلک الشیء او ندبه فی کل جزء من اجزاء ذلک الوقت ثابتا
بذلک الامر فالتمسک حینئذ فی ثبوت ذلک الحکم فی الزمان الثانی بالنص لا بالثبوت فی الزمان الاول حتی یکون
استصحابا وعلی الثانی ایضا کذلک ان قلنا بافادة الامر التکرار والا فذمة المکلف مشغولة حتی یاتی به فی ای
زمان ونسبة اجزاء الزمان الیه نسبة واحدة فی کونه اداء فی کل جزء منها سواء قلنا بان الامر للفور او لا وتوهم
بان الامر اذا کان للفور یکون من قبیل الموقت المضیق اشتباه غیر مخفی علی المتامل فهذا ایضا لیس من الاستصحاب فی شیء

ولا يمكن ان يقال بان اثبات الحكم في الزمن الاول فيما بعد وقته من الاستصحاب فان هذا مما لم يقل به احد ولا يجوز اجماعاً
وكذا الكلام في النهي بل هو اولى لعدم توهم الاستصحاب فيه لان مطلقه لا يفيد التكرار والتخيير ايضا كذلك فالاحكام
الخمسة المجردة عن الاحكام الوضعية لا يتصور فيها الاستدلال بالاستصحاب. واما الاحكام الوضعية فاذا جعل
الشارع شيئا سببا لحكم من الاحكام الخمسة كالدلوك لوجوب الظهر والكسوف لوجوب صلوته والزلزلة لصلوتها
والايجاب والقبول لاباحة التصرفات والاستمتاعات في الملك والنكاح وفيه لتحريم ام الزوجة والحيض والنفاس لتحريم
الصوم والصلوة الى غير ذلك فينبغي ان ينظر الى كيفية سببية السبب هل هي على الاطلاق كما في الايجاب والقبول
فان سببيته على نحو خاص وهو الدوام الى ان يتحقق مزيل وكذا الزلزلة او في وقت معين كالدلوك ونحوه مما
لم يكن السبب وقتا او كالكسوف والحيض ونحوهما مما يكون السبب وقتا للحكم فان السببية في هذه الاشياء على نحو اخر
فانها اسباب للحكم في اوقات معينة وجميع ذلك ليس من الاستصحاب في شيء فان ثبوت الحكم في شيء من اجزاء الزمان
الثابت فيه الحكم ليس تابعا للثبوت في جزء اخر بل نسبة السبب في اقتضاء الحكم في كل جزء نسبة واحدة وكذا الكلام
في الشرط والمانع فظهر مما مر ان الاستصحاب المختلف فيه لا يكون الا في الاحكام الوضعية اعني الاسباب و
الشرائط والموانع للاحكام الخمسة من حيث انها كذلك ووقوعه في الاحكام الخمسة انما هو بتبعيتها كما يقال
في الماء الكر المتغير بالنجاسة اذا زال التغير من قبل نفسه بانه يجب الاجتناب منه في الصلوة لوجوبه قبل زوال التغير
فان مرجعه الى ان النجاسة كانت ثابتة قبل زوال تغيره فيكون كذلك بعده وكما يقال في المتيمم اذا وجد الماء في
اثناء الصلوة ان صلوته كانت صحيحة قبل الوجدان فكذا بعده اي كان مكلفا ومأمورا بالصلوة بتيممه قبله
فكذا بعده فان مرجعه الى انه كان متطهرا قبل وجدان الماء فكذا بعده والطهارة من الشروط والحق مع [illegible]
ما ذكره يجري في بقاء وجوب الموقت باعتبار عروض الشك في الاثناء في بقاء شرط كالعقد عليه او جزء فيشك
في بقاء التكليف فيستصحب كما في الصلوة الاختيارية بالنسبة الى شرائطها واجزائها وكذا بالنسبة الى غير
الموقت اذا شك في بقاء الوقت كالصوم والوقوف وغسل الجمعة فان الوجوب الغير الموقت من الاحكام
الخمسة يستصحب في جميع ذلك وكذا الكلام في غير الموقت حتى اذا قلنا بان الامر يفيد التكرار لا مكان جريان
الاستصحاب فيه باعتبار صدق التكرار وعدمه عرفا وكذا في صور الشك في الامتثال بالصلوة والزكوة و
الخمس والكفارات والطهارات فان الحكم التكليفي اعني الوجوب في جميع ذلك يحكم ببقائه في الزمن الثاني بالاستصحاب
لا بالنص ونحوه بل في الوضعيات الموقتة والفورية ان قلنا انها ثابتة في اللغة وعدم امكان الاستصحاب
فيما بعد الوقت وان كان حقا على المختار الا ان قوله هذا لم يقل به احد ولا يجوز اجماعا باطل بالمبنى اذ على القول

بكون

بكون القضاء بالفرض الاول يجري الاستصحاب فيه في خارج الوقت فدعوى الاجماع مما لا وجه له وكذا دعوى الاولوية في
النهي لان افادته التكرار ليست مسلمة عند الكل حتى يأتي فيه الاولوية وقوله فظهر مما مر ان الاستصحاب المختلف فيه
لا يكون الا في الاحكام الوضعية ليس في محله اذ لم يظهر مما ذكر جريانه في الاحكام الوضعية ولا جريانه في غيرها
ولا عدمه فيهما ولا في الاحكام الشرعية بتبعيتها ولا انحصاره فيما ذكر بل غاية ما اتى به ادعاء منه من غير اقامة دليل
عليه وكيف كان فهو اعلم بما قال والذي اراه ان ذلك كله اجتهاد في مقابل النصوص العامة الحاكمة بحجية
الاستصحاب في جميع موارد الشك والقول بتبعية الاحكام التكليفية للوضعية في اجراء الاستصحاب فيها
حكم غير مبني ولا مستبين ولا ينبغي ان يتوهم ان القائل المذكور صرح بان الظاهر من الاخبار انه اذا علم وجود شيء فانه
يحكم به حتى يعلم زواله وكلامه هذا عام شامل للاحكام الخمسة التكليفية ايضا لان ما فصله اولا انما هو تخصيص
جريان الاستصحاب في الوضعيات دون الشرعيات الا بالتبع وبالعرض والمجاز فكلامه السابق مقيد لهذا الاطلاق او
مخصص لهذا العموم وحجية القول [illegible] ان العموم والاطلاق مما يثبت باللفظ فلا يجوز الحكم برفعه الا بدليل [illegible]
فليستصحب وكذا النفي الوجودي امر مستقر مستمر لكونه عدميا لا يرتفع بدون علة مقتضية لارتفاع في نفس الحكم فانه لو ظهر
من الشارع كما يحتاج ثبوته في كل وقت الى دليل وشأنه نفي التحريم اذ في اثباته في الزمن الثاني والحكم ببقاء النفي فيه
يحتاج الى غيره فلا يجوز فيه استصحاب بقائه والجواب اولا بالنقض بابداء عدم الفرق بين ما حكم فيه بجواز الاستصحاب
وما حكم فيه بنفيه وثانيا بالحل وهو ان الحجج القاضية به عامة شاملة لجميع الانواع حتى العقل التام من لزوم النقض
في الاحكام دون الموضوعات وحجية القول المقابل بالعكس وكل منهما دعوى بلا بينة ولان هذه الادلة والحجج المتقدمة
لحجيته مطلقا ادل وفي ذلك حجية القول الثالث ان ما قيد بالاستمرار الى امد يأتي فيه الاستصحاب في حال الشك
الامد المذكور واما الاحكام فالمناط فيها اليقين ولا يفيد الاستصحاب والجواب يظهر مما مر اليه سابقا من ان
المقيد بالاستمرار لا حاجة فيه الى الاستصحاب ودعوى لزوم اليقين في الاحكام دون الموضوعات مما لا وجه له
اصلا ولو ادعي العكس فليس بذلك البعيد وكيف كان فالاستصحاب في الكل حجة لعموم المعرض من الاخبار الماضية حجية
القول الحادي عشر ان النفي مستمر من الازل ولمقتضى الاصل فيأتي فيه الاستصحاب مؤيدا باصالة النفي ولا كذلك
ان الاثبات فيكون كسوابقه مما لا ينبغي الاصغاء اليه بعد ما اثبتنا البرهان من الاخبار وغيرها على حجيته مطلقا
وانه طريقة معتبرة من صاحب الشريعة وسيرة مستمرة على العمل به والتعويل عليه مطلقا فابداء امثال هذه الشبه
المذكورة في الاقوال يكون كابداء الشبهة مصادمة للضرورة لا يجوز الالتفات اليها لان حجية الاستصحاب مطلقا

في اشتراط بقاء الموضوع في صحة الاستصحاب

كادت تكون ضرورية فكيف تخرق وتمنع والكلام هنا بامثال هذه الوجوه الهينة وينبغي ان يعلم ان الاقوال الاخر
اعني السابع والعاشر عشر وامثالها مما لم اقف على حجة شرعية لها اذ لم احضر في كتب الاصول المشتملة عليها وما ذكر من الادلة
لها فانما هي ما خطر ببالي ولعله لم يكن مطابقا للواقع فهو من جهة فقد الكتب وانتفاء الاسباب ولا حرج علي فيما ذكرتها
وان لم يطابق الواقع لاني اعلم قطعا بان حججهم في اي مرتبة كانت ولو في اعلى درجات الصحة والاتقان فهي
لا تكافؤ الحجج الدالة على حجية الاستصحاب مطلقا من الاخبار المتقدمة وغيرها مما مر فالعاكس اليها وبجنبها
موهونة مضمحلة غير صالحة للالتفات اليها كما لا يخفى على الناقد البصير ولتعلم انه يجب في صحة الاستصحاب والاخذ به
امور يجب تحقق تلك الامور حتى يجري الاستصحاب ولا يجوز العمل به بانتفاء واحد منها الاول بقاء الموضوع
وعدم تغيره وتبدله وتحقيق ذلك ان كل ماهية وحقيقة نوعية فهي مركبة من الجنس والفصل ولا مرية عند التحقيق ان انتفاء
الفصل يقتضي انتفاء الجنس ايضا لانه لا يبقى ولا يتقوم الا بالفصل كما ان كل فرد شخصي يحصل بتشخصه الخارجي من الكم والكيف و
سائر عوارضه اللازمة ولا يحصل بدون ذلك لان الشيء ما لم يتشخص لم يوجد فاذا زال والعدم تشخصه بتمامه
ينعدم هو ايضا بالمرة وعلى هذا فالتغير والتبدل الماهية لما يحصل بانتفاء فصلها المستلزم لانتفاء الجنس او بانتفاء
الفصل والجنس كليهما والحقيقة لا فرق بين هذين الاعتبارين للايجاب العبارة لما عرفت من ان انعدام الفصل يستلزم انعدام
الجنس ايضا وزوال التشخص يستلزم ايضا الى زوال الجنس والفصل وقولنا بتمامه احتراز عن تبدل الكم اذا صار
دقيقا واللبن الحار باردا او حبا فان التشخص فيها لم يرتفع بتمامه بل بعض صفاته وعوارضه اذ التشخص [illegible]
لكل شيء بالحقيقة هو وجوده اذ لا يخفى ان حقيقة الشيء وماهيته تتقوم بالقوام فصلها او بانعدام الجنس والفصل مع
اختلاف التغير بين اللذين ما لهما واحد لا يخفى ان مرتبتها احد في تبدل الموضوع وتغيره بالقوام فصله وانه لا يمكن
حينئذ الاخذ بالاستصحاب بعده ولذا تراهم لا يستصحبون كلبية الكلب الذي صار ملحا والعذرة التي صارت ترابا ونحو ذلك
ما اذا كان الحكم فيه متعلقا لصفة يقطع بجعلها الشارع علة للحكم للامر الاخر فانه اذا انتفت الصفة ينتفي الحكم و
لا يصح التعلق بالاستصحاب بعد انتفائها اذ لها ايضا مدخل في فصل او انتفائها يكون بانتفاء فصلها مع النحو المذكور او
جنسها وفصلها معا وحيث جعلها الشارع علة للحكم كما هو المفروض يكون بمنزلة الموضوع وبانتفائها يرتفع لا يستقل الاخذ بالاستصحاب
لانتفاء الموضوع الذي بقاؤه شرط في صحة الاستصحاب والاصل ان المناط في بقاء الموضوع بقاء ماهيته وحقيقته
المركبة من الجنس والفصل والملاك في تغيره انعدامها بانعدام فصلها الموجب لانعدام جنسها ايضا او انعدامهما معا
وكذا الحال في الصفة المجعولة علة للحكم بحيث انه باق بالعلية وفان ما فنيت لانها بالحقيقة اذن تكون موضوعا للحكم

وفي كلا

وفي كلام الفقهاء يستصحب الحكم مع بقاء الموضوع وان تغير الاسم ايضا كالحنطة اذا صارت دقيقا والدقيق اذا صار
عجينا والعجين اذا صار خبزا وكذا القطن اذا صار غزلا والغزل اذا صار ثوبا ولا يجوز الاخذ بالاستصحاب
مع فناء الموضوع وتغيره بالمعنى المذكور كما هو الحال في النطفة اذا صارت حيوانا والعذرة اذا صارت ترابا
والكلب اذا صار ملحا وكذا اذا كان الحكم دائرا مدار وصف وجودا وعدما كالحرمة المعلق على الاسكار فيرتفع
بدوام الاسكار بانتفائه ولا يستصحب انتفاء الاسكار وهذا الذي حققناه هو الحق الموافق للتحقيق الحقيق بالتلقي
بالقبول لكل واحد من العقلاء نعم بقي في المقام شيء ينبغي التنبيه عليه وهو انه قد اشتهر عند الاصحاب ان الاحكام
تابعة للاسماء وفسر ذلك بان المراد انه ينتفي الحكم الذي نشأ من جهة الاسم بانتفاء الاسم ولعل المراد انتفاء الحكم بانتفائه
مطلقا ولو بدليل اخر فان التخصيص بالذكر لا يقتضي التخصيص بالحكم الا بمفهوم اللقب وهو غير معتبر عند المحققين بل عند
الكل ولا يلزم ذلك امكان استصحاب الحكم بعد زوال الاسم قال المحقق فيما لو كان للتسوية الكائن في الحكم اية او رواية
او اجماع كان حجة ولم يكن منافيا للتبعية الحكم للاسم فكذا اذا كان استصحابا فانه دليل شرعي يحكم بمقتضاه وهو تسوية
بين الحالين في الحكم فان قلت لو كان الاستصحاب حجة مع زوال الاسم كان الحكم تابعا مع التسمية وبدونها واذن
فاي فائدة في التبعية التي ذكروها قلت فائدة التبعية تظهر في الحالة السابقة على مورد النص كالخمر مع النسبة
الى العنب وفي الحالة اللاحقة مع تبدل الحقيقة وبالجملة لا شرط في الاستصحاب بقاء الاسم لعموم المقتضي وانتفاء
ما يصلح دليلا للاشتراط ولذا ترى الفقهاء يستصحبون حكم الحنطة بعد صيرورتها دقيقا والدقيق بعد صيرورته
عجينا والعجين بعد صيرورته خبزا وكذا حكم القطن بعد ان يصير غزلا والغزل بعد ان يصير ثوبا وكذا حكم الحليب
بعد صيرورته لبنا بل اللبن بعد صيرورته جبنا واجراء الاحكام في ذلك كله اليس ظاهرا قطعا وايضا لو تنجس الحليب
ثم صار زبدا فانه يبقى على نجاسته ولا يطهر بزوال التسمية وارتفاع وصف العلية وليس ذلك الا لاستصحاب حكم
النجاسة وعدم اشتراط بقاء الاسم في حجية الاستصحاب انتهى كلام المفسر واعترض عليه الفاضل النراقي نور الله مرقده
حيث قال بعد نقله لهذا القول بالعبارة التي ذكرناها اقول وما ذكره في مراده من تبعية الحكم للاسماء ليس فانه ليس المراد
منه انه دليل على انتفاء الحكم بانتفاء الاسم حتى يكون معارضا لدليل اخر دال على ثبوته حال انتفاء الاسم بل المراد
ان الحكم الثابت بواسطة هذا الاسم ومن جهة هذا الاسم ينتفي بانتفائه وذلك لا ينافي ثبوته بدليل اخر اصلا واما
ما ذكره من امكان اثبات الحكم بعد زوال الاسم بالاستصحاب فليس بصحيح لان من شرائط الاستصحاب المجمع عليها
عدم تغير موضوع الحكم فاذا كان الشارع جعل موضوع الحكم شيئا مسمى باسم فاذا انتفى الاسم ينتفي الموضوع

في كلام الفاضل النراقي رحمه الله

فكيف يمكن الاستصحاب ولذا ترى هم لا يستصحبون نجاسة الكلب بعد صيرورته ملحا او العذرة دودا او ترابا او النطفة
حيوانا والسر فيه بعد جريان الاستصحاب عدم كون الحكم معلقا على الاسم غير متحقق في الحالة اللاحقة فاذا علق الشارع
حكما على اسم بكونه مقيدا به فكيف يمكن استصحابه بعد انتفائه ويستفاد ذلك من موثقة عبيد بن زرارة عن
الصادق عليه السلام في الرجل باع عصيرا فحبسه السلطان حتى صار خمرا فجعله صاحبه خلا فقال عليه السلام اذا تحول
عن اسم الخمر فلا بأس به فان قلت تعليق الشارع الحكم على الاسم ليس من جهة الاسم نفسه بل من جهة الحقيقة التي
تحمل الاسم عليها ولازم ذلك انتفاء الحكم بانتفاء الحقيقة لا بانتفاء الاسم وعلى هذا فاذا انتفت الحقيقة مع الاسم
ايضا لا يستصحب كما في مثال الكلب والعذرة وان لم تنتف الحقيقة يستصحب كما في مثال الحنطة والقطن قلنا
لا نفهم المراد من انتفاء الحقيقة فان اريد منه انتفاء الآثار والخواص التي لها كما قيل في دفع الاشكال استصحاب نجاسة الحنطة
التي صارت دقيقا وعدم استصحابها اذا صارت رمادا فيلزم عدم استصحاب نجاسة اللبن اذا تبدل جبنا او اقطا او
الماست وعدم استصحاب النجاسة العرضية الحاصلة للعصير بوقوع نجاسة فيه اذا صار دبسا وعدم استصحاب نجاسة
الحصرم اذا صار عنبا لتبدل الحقيقة بهذا المعنى مع ان الكل متفقون على صحة الاستصحاب في هذه المواضع وكذا ان اريد
تبدل الحقيقة العرفية لان حقيقة الحصرم غير حقيقة العنب عرفا وحقيقة اللبن غير حقيقة الاقط عرفا وان اريد بانتفاء
الحقيقة انتفاء التسمية فهو قد يتحقق في الجميع وان اريد امرا آخر فليبينه حتى ننظر فيه فما ذكر من ان فائدة التبعية
انما تظهر في الحالة اللاحقة بعد تبدل الحقيقة لا يتحقق له قدر مضبوط مطرد ومن هذا يظهر ما في قوله لا يشترط في الاستصحاب
بقاء الاسم ولذا ترى هم يستصحبون حكم الحنطة الخ فانه لو لم يكن شرط الاستصحاب ان حكم العذرة فان اجاب بعدم تبدل الحقيقة
في الاول وتبدلها في الثاني قلنا فلم يستصحب نجاسة اللبن المجبن ونجاسة الحصرم المعنب والتحقيق ان تعليق الشارع الحكم
على الاسماء في نص ودليل آخر دال على اختصاص الحكم الثابت بالمسمى بهذا الاسم بمعنى ان المحكوم عليه بهذا الدليل فقط
لا يمنع للاستصحاب انتفائه عن غير المسمى به فلا يعارض ما دل على ثبوته بعد انتفاء التسمية ايضا ولكن الاستصحاب لا يدل على ثبوته
بعد انتفائها مطلقا يعني لا يجري الاستصحاب لان تعليق الشارع الحكم على اسم يحتمل تقييده به فيتغير الموضوع بعد انتفاء الاسم
ولذا لا يستصحب نجاسة الكلب والعذرة بعد صيرورتهما ملحا وترابا واما استصحاب نجاسة الحنطة والقطن والحصرم فلانه لم يعلق
الشارع الحكم على اسم الحنطة والقطن اصلا وليس هنا حكم معلق على ذلك لم يثبت باسم عام من افراده ذلك وليس موضوع
النجاسة الثابتة من الشرع الحنطة من حيث هي حنطة ولذا لو قال لا تدخل البيت ما دام فيه حنطة يجوز دخوله اذا تبدلت
بالخبز وكذا لو نذر احد ان يصوم ما دام في بيته القطن لا يستصحب وجوبه بعد صيرورته غزلا وهكذا والحاصل ان في مثال

الحنطة

الحنطة وامثالها لم يتعلق حكم شرعي على اسم الحنطة وامثالها في صحة الاستصحاب لا لعدم تبدل الحقيقة ولا لعدم اشتراط الاستصحاب
ببقاء الاسم ومما ذكرنا يظهر سر ما ذكره جماعة وهو الحق الموافق للتحقيق من الفرق بين الاعيان النجسة وبين المتنجس في صحة
استصحاب النجاسة بعد الاستحالة في الثانية وعدمها في الاولى وهؤلاء في فسحة من الاشكال في الفرق بين الحنطة
النجسة اذا صارت دقيقا وبينها اذا صارت رمادا وبين اللبن النجس اذا صار اقطا وبينه اذا صار جزء حيوان مأكول اللحم ومثل
بول المأكول فانهم يقولون بجريان الاستصحاب في جميع تلك المواضع ويحكمون بالنجاسة الا اذا دل دليل آخر من اجماع او نحوه
على الطهارة لعدم كون الحكم الشرعي فيها معلقا على الاسم ولعدم صحة الاستصحاب في كلما كان الحكم معلقا على الاسم كالكلب
اذا صار ملحا ونحوه فيحكمون بالطهارة الا اذا دل دليل آخر على النجاسة واما من لم يتفطن بذلك ولم يفرق بين النجس والمتنجس في
ذلك المقام فقد وقع في حيص وبيص فتراه يحكم بطهارة الخشب المتنجس بصيرورته فحما وبطهارة الحنطة بصيرورتها رمادا
ولا يحكم بصيرورتها خبزا او تغيرها بتبدل الحقيقة في الاول دون الثاني ونقول ان المراد بتبدل الحقيقة ان كان تبدل الآثار
والخواص يلزم الحكم بطهارة الحصرم اذا صار عنبا او اللبن اذا صار اقطا مع انه لا يقول به ولو قال بعدم تبدل الحقيقة
هنا قلنا لا نفهم المتحدة في الحصرم والعنب وفي اللبن والماست والمتخلفة في الخشب والفحم انتهى ما افاده رحمه الله
واتقن ما اجاده غفر الله له واقول انه ما افيد ما افاده وما احسن ما اجاده الا ان الذي يلوح الى فهمي القاصر ووصل اليه فكري
الفاتر ان الذي افاده المورد عليه السابق ذكره اقيد مما افاده وما اجاده احسن مما اجاده لكونه اقرب الى الصواب
والسداد لما عرفت من ان المناط في بقاء الموضوع بقاء حقيقته وماهيته الباقية ببقاء جنسه وفصله والملاك
في تغير الموضوع ذهاب حقيقته وماهيته المسببة عن ذهاب فصله على التفصيل المتقدم وان الاحكام المعلقة على الاوصاف
المعللة بها باقية ببقاء حقائق الاوصاف وماهياتها الباقية ببقاء اجناسها وفصولها وفانية بفناء حقائقها
وماهياتها الفانية بفناء اجناسها وفصولها باعتبار الاحكام المعلقة على الذوات والذي يقتضيه التحقيق ان الاحكام
المعلقة على الاسماء التابعة لها على ما هو المشهور من ان الاحكام تابعة للاسماء انما هي تابعة لها لا من حيث انها اسماء
بل باعتبار بقاء حقائق مسمياتها وماهياتها الباقية ببقاء اجناسها وفصولها وتفنى بفناء حقائق مسمياتها وماهياتها
المسببة عن فناء اجناسها وفصولها لما مر غير مرة فلخصوص الاسماء وهاهنا اسماء لها لذلك كسائر الاحكام المتعلقة
بالموضوعات من غير فرق بينهما اصلا وموثقة عبيد بن زرارة غير منافية لذلك بل مؤيدة لما ذكرنا لوضوح ان ماهية
الخل وحقيقته غير ماهية الخمر وحقيقتها فنفي البأس في صورة التحول عن اسم الخمر انما هو من جهة انتفاء ماهيتها
وحقيقتها المغايرة للخل لتحقق الماهية والحقيقة وهذا كله ظاهر لا يحتاج الى مزيد الاشكال والاكتفاء في هذه

في معنى بقاء الموضوع وتغيره وتبدله

والحاصل ان المقصود من تغير الموضوع وتبدله تغير ماهيته وحقيقته الحاصل بتغير جنسه او فصله وهو عبارة عن ذهابهما
او فنائهما الموجب لفناء حقيقة الموضوع وماهيته رأسا اذ لا يتعقل بقاء شيء مع تغير حقيقته وحصول
امر مع تبدل ماهيته والمراد من بقاء الموضوع في صحة الاستصحاب بقاء ماهيته وحقيقته الباقية ببقاء جنسه
وفصله ولا واسطة بين ذلك الكلام ففي الاول فسد التعلق بالاستصحاب وفي الثاني صح من غير فرق بين الذوات
واسماء المسميات والصفات ففي الاولى يجب بقاء جنسها وفصلها وفي الثانية جنس مسمياتها وفصلها وفي الثالثة
جنس الصفات وفصلها في جريان الاستصحاب ويلزم فناء جنسها وفصلها وفي الثانية فناء جنس مسمياتها وفصلها
وفي الثالثة فناء جنس الصفات وفصلها في منع الاخذ بالاستصحاب وعدم جواز التعلق به ولا اظنك ان تختلج
ببالك اشكال في شيء مما ذكرناه بعد تدقيق النظر فيه فقول المورد لو زال الاسم فقد واما ما ذكره من امكان اثبات
الحكم بعد زوال الاسم بالاستصحاب فليس بصحيح ليس بصحيح لان من شرائط الاستصحاب المجمع عليها عدم تغير موضوع الحكم
قلنا نسلم واما ذكره فاذا انتفى الاسم ينتفي الموضوع فهو ممنوع لما عرفت من ان المراد بانتفاء الموضوع انتفاء
جنسه وفصله وانتفاء الاسم لا يستلزم ذلك لوضوح ان الحنطة اذا صارت دقيقا لكون ماهيتها المركبة من الجنس
والفصل باقية وانما المنتفي وصف كونها حنطة مع بقاء ماهيتها المركبة من جنسها وفصلها وعدم جواز الاستصحاب
في نجاسة الكلب اذا صار ملحا انما هو باعتبار انتفاء حقيقته المسببة عن انتفاء جنسه وفصله لا لمجرد انتفاء الاسم
وكذا الحال في العذرة والنطفة بعد صيرورتهما دودا او حيوانا ومثله موثقة عبيد بن زرارة
ليس فيها منافاة لكونها ظاهرة في تبدل الماهية التابع لتبدل الاسم وكون الموضوع ان ماهية الخمر مغايرة لماهية
الخل وحقيقة الخل غير الحقيقة الخمرية ثم ان ما اورده على نفسه من السؤال بقوله فان قلت تعليق الشارع
الحكم على الاسم ليس من جهة الاسم نفسه بل من جهة الحقيقة التي تحمل الاسم عليها الى آخر السؤال صحيح واما الجواب
عنه بقوله قلنا لا نفهم المراد من انتفاء الحقيقة الى قوله وان اريد امرا آخر فليبينه حتى ننظر فيه فليس بصحيح
لانه لم يرد به الشقوق المذكورة ليرد عليه النقوض المسطورة بل المراد منه ما حققناه من ان انتفاء الحقيقة
عبارة عن انتفاء الجنس والفصل اللذين تركبت منهما الحقيقة والماهية ومن البين ان الحنطة المدققة لم
يتبدل حقيقتها بالمعنى المذكور بخلاف ما اذا صارت رمادا فلذا صح استصحاب نجاستها في الاول دون الثاني
وكذا اللبن المجبول جبنا او اقطا او ماستا لم يتغير بذلك ماهيته فصح استصحاب نجاسته ومثله الحصرم المعنب
فان ماهيتهما متحدتان وانما المتبدل هو وصف من الاوصاف كما عرفته الى الكلام كما ان التعقل الاستثناء

الى حصرم تعليقا بالنار والماء على القشور بعض التمر وهكذا الحال في جميع التمرات ابتداء ونهايته وحال الحصرم
المعنب الا كاحوال سائر الثمرات بدايته ونهايته في اتحاد ماهياتها في الحالتين فانه لا ريب عند احد من الناس من الزارع والعامل
والساقي والجاهل والعاقل والناقص والكامل في ان كل ثمرة من الثمرات ماهيته وحقيقته في زمان بدو صلاحه وقبل
ذلك ايضا وان ادراكه وما بين الحالتين متحدة لا اختلاف فيها اصلا وانما التغير والتبدل في الكيفيات واوصافها
الخارجة عن ذواتها وحقائقها العارضة لها كالالوان والروائح والطعوم وعلى ذلك سالمت عقول جميع العقلاء
وليس الحصرم اذا صار عنبا الا كسائر الثمرات في اتحاد ماهيته في الحالتين والتفاوت انما هو باعتبار بعض الصفات
الخارجة عن ماهيته ولذلك يستصحب نجاسته بعد صيرورته عنبا وهذا الذي ذكرنا من الابتداء الى الاختتام مما لا يكاد ان
يرتاب احد في شيء منه قوله رحمه الله فما ذكر من ان فائدة التبعية انما تظهر في الحالة اللاحقة بعد تبدل الحقيقة لا يتحقق
له قدر مضبوط مطرد قلنا يظهر مما حققناه ان تبدل الحقيقة انما هو بزوال الجنس والفصل الذي لا انه تحقق له قدر مضبوط
مطرد للعلم بان المناط فيه زوال الجنس والفصل اللذين تركبت الحقيقة منهما ومن هذا يظهر ما في قوله ومن هذا يظهر
ما في قوله لا يشترط في الاستصحاب بقاء الاسم ولذا ترى هم يستصحبون حكم الحنطة وذلك لعدم تبدل حقيقتها بالمعنى المذكور
بعد صيرورتها دقيقا بخلاف العذرة اذا صارت دودا او ترابا لتبدل حقيقتها بالمعنى الذي ذكرنا قوله قلنا فلم
يستصحب نجاسة اللبن المجبن والحصرم المعنب قلنا لبقاء الحقيقة والماهية فيهما في الحالتين بالمعنى المذكور وبقاء الجنس
والفصل فيهما كما لا يخفى على المتأمل قوله والتحقيق ان تعليق الشارع الحكم على الاسماء الى قوله فيتغير الموضوع بعد انتفاء
الاسم ولذا لا يستصحب نجاسة الكلب والعذرة بعد صيرورتهما ملحا وترابا ليس الا لانتفاء الجنس والفصل ان مجرد انتفاء
الاسم لا يوجب تغير الموضوع كما تبين مما حققناه من معنى التغير والتبدل وعدم استصحاب نجاسة الكلب والعذرة انما
كان من جهة تبدل الحقيقة والماهية بالمعنى الذي ذكرنا لا من جهة مجرد انتفاء الاسم كما يشهد به استصحاب نجاسة الحنطة
والقطن والحصرم بعد صيرورتها دقيقا وغزلا وعنبا لما انه لم يتبدل الحقيقة والماهية فيها وان
تغيرت اسماؤها قوله واما استصحاب نجاسة الحنطة والقطن والحصرم فلانه لم يعلق الشارع الحكم على اسم الحنطة
والقطن اصلا وليس هنا حكم معلق على ذلك لم يثبت باسم عام من افراده ذلك وليس موضوع النجاسة الثابتة من
الشرع الحنطة من حيث هي حنطة قلنا ان الشارع علق الحكم على ماهيتها وحقيقتها المركبة من الجنس والفصل باعتبار وجودها
في ضمن فردها واتحادها معه ومن البين انها اذا صارت دقيقا لكون تلك الحقيقة باقية متحدة مع الفرد الذي هو
الدقيق والمتبدل انما هو تشخصها كالان التشخص المتحقق في تشخص المتحد معه فلان سابق ولاحق مع ان الزمان من المشخصات

فان حقيقته لم يتبدل بتبدل تشخصه قصراً او طولاً وان لم نقل ان الزمان من المشخصات فاذا حكم الشرع بان هذا الشخص من
الآدمي حي الفطرة او خبيث الطينة يعلم منه ان هذا الحكم معلق على حقيقة الانسان وماهيته المركبة من الجنس والفصل المتحدة
مع الشخص المفروض ومن الظاهر ان الحكم باق الى اخر عمره مع تبدله آناً فآناً بالطول والقصر وساير الاوصاف فحال
الدقيق والخبز بالنسبة الى الحنطة المنتجة لهما ليس الا كحال التشخصات اللاحقة والازمان المتبادلة بالنسبة الى الشخص الثابت
للانسان المفروض حين الحكم عليه بالطيبة او الخباثة ثم موضوع النجاسة هو الحنطة الموجودة المتشخصة من حيث اتحاد
الماهية المركبة من الجنس والفصل معها والدقيق والخبز الحاصل منها هو بعينه عين هذا الشخص ليس الا في تبدل الازمان
او صفاته تبدلت كما تقول ان زيد مثلا في حال شيخوخته وهرمه وانعدام كثير من حواسه الظاهرة والباطنة انه هو بعينه
عين زيد حال شبابه بل حال طفوليته فنقول ان هذا بعينه هو الذي شاهدته زمان تولده والفاضل المعظم الذي سلم
ان موضوع النجاسة الثابتة من الشرع ليس حنطة من حيث هو حنطة فان اراد به انه ليس حنطة من حيث انه ليس حنطة
بل حقيقتها المتحدة مع الفرد كما حققناه فهو الوفاق ويترتب عليه صحة الاستصحاب في حال صيرورتها دقيقا وخبزا
لعدم تبدل الحقيقة بالمعنى الذي ذكرناه والحاصل انه ان اراد بقوله رحمه الله بل بشيء امر عام احد افراده ذلك ان الحكم
النجاسة معلق على الكلي المتحد مع فرده وعلى الماهية الموجودة بعين وجود فردها كما هو التحقيق في وجود الكلي الطبيعي من
انه موجود بعين وجود فرده فهو بعينه ما اخترناه ونقول ان هذه الماهية لم تتبدل بتبدل اوصاف الشخصية ولذلك
صح استصحابها بالنسبة الى الدقيق والخبز ايضا اذ الحقيقة باقية واوصاف الشخص صارت متبدلة ومتبدلها عرفا داخل في
صحة الاستصحاب لما عرفت من ان المناط في صحته بقاء حقيقة الموضوع وماهيته والمناط في منعه فناء الحقيقة و
ماهيته من غير مدخلية للاسم في ذلك وبهذا حيث انه رحمه الله قال بتغير الموضوع وتبدله بصيرورة الحنطة والقطن لحما
دقيقا وغزلا وعنبا مع تجويز الاخذ بالاستصحاب اذا عرض النجاسة لكل منها الى حالة اللاحقة وليستصحب النجاسة
الى تلك الحالة كان مقتضى المقام ان يسئل عنه بانه كيف يجوز الاستصحاب مع تغير الموضوع ولم يكن ان يعترض ذلك
لو وقع في معنى الاعتراض ولم يخطر ببال المتخلص عنه فالتجاء ومنع كون شيء منها موضوعا او قال وليس موضوع
النجاسة الثابتة من الشرع الحنطة من حيث هي حنطة ولا يخفى انه مما لا يخالف للواقع ضرورة لا صحة الحمل حينئذ بان يقال ان
هذا الحنطة نجس او متنجس وكذا هذا القطن والحصرم نجس او متنجس بحيث لا مجال للنظر في منع البديهية فالقول بتغير الموضوع
ومنع تعلق الحكم بها لكم تحت بعد التحقيق ان الحكم متعلق بكل منها وهو موضوع له لو صح ان الحكم متعلق بالطبايع من
حيث انها موجودة بعين وجود اشخاصها واتحادها معها وبهذا الاعتبار يكون كل فرد منها موضوعا للحكم وصح

ذو الموضوع ... والمفهوم المعتبر ... ان يكون ... الموضوع ... وفاع

الحمل بان يقال هذا الجنس او متنجس ولم يتغير الموضوع في شيء منها بل حقيقته المركبة من الجنس والفصل الموجودة بعين وجود
الشخص باقية فيه كما مر تحقيقه فان اراد بالامر العام الذي هو موضوع للحكم والخصوصيات افراده هذه الحقيقة المذكورة
فلا ريب انها عين الافراد وموجودة بعين وجودها ومتحدة معها لا انها مغايرة لها الا بالاعتبار كما التحقيق بكون الافراد اذن موضوعا للحكم
بمقتضى اتحاد الطبايع والمعاني معها ومع موضوعية الافراد حينئذ بين الفساد والظاهر ان المعتبر عنده
ان الكلي ليس بموجود في الخارج اصلا او ليس موجودا بعين وجود الاشخاص وان الاحكام الشرعية متعلقة بالطبايع
من حيث هي وعلى هذا التوجيه القول بان الطبايع التي موضوعات للاحكام لم تتغير بتغير الافراد وبالتالي فيها
الاستصحاب الاحكام والافراد المتغيرة ليست موضوعة للاحكام ولكن المبنى عليه لكلا الاعتبارين اعني عدم وجود
الكلي الطبيعي بعين وجود الاشخاص وتعلق الاحكام بالطبايع من حيث هي فاسد جدا كما مر في عليه ...
وان اراد بالامر العام الباقي في جميع الاحوال ما سوى الحقيقة والماهية المذكورة فليبين حتى نتامل فيه وما توهم
من انه لعله اراد به الاعيان التي الملاقية لهذه الافراد كالبول او الدم او المني او دخو ها وهي باقية بتبدل هذه الخصوصيات
مدفوع بان الافراد على هذا التقدير لا يكون افرادا له لانه رحمه الله قال بل بشيء امر عام احد افراده ذلك
مضافا الى ان الحكم بكل من هذه الافراد انها خاصة قطعا ويقال هذا الحنطة او القطن او الحصرم نجس او متنجس كما ذكرنا آنفا
واما حكاية استصحاب النجاسة العرضية للعصير الى حال الصيرورة دبسا حيث اورد ذلك نقضا على القول بظهور فائدة
تبعية الحكم للاسم في الحالة اللاحقة لعدم تبدل الحقيقة بان مقتضى ذلك عدم صحة الاستصحاب فيها للتبدل الحقيقي مع ان
العلماء متفقون على صحة الاستصحاب فيها وعلى الحكم ببقاء النجاسة العرضية الطارية للعصير بعد ما اذا صار دبسا
فجوابه ان ماهية العصير وحقيقته المؤلفة من الجنس والفصل فلان العصير للدبس والدبس وبعده متحد لم يتغير ولم يتبدل اصلا
فلذلك صح الاخذ بالاستصحاب في نجاسة العرضية والحكم ببقائها في حال الدبسية لان العصير المخصوص موضوع
للحكم حيث يقال ان هذا نجس بالبول او الدم مثلا او متنجس به وهو بحقيقته وماهيته بعينه باق في حال صيرورته دبسا
وانما المتغير بعض اوصافه بمثل ما قلنا في الحنطة المدقوقة والحاصل ان موضوع الحكم امر عام او ان الافراد متبدلة
ليست موضوعا لها كما زعم الفاضل المذكور ويمشي في الحنطة والقطن والحصرم بل هو موضوعه هو الفرد من جهة
اتحاد الماهية والحقيقة معه وهو غير متبدل ولا متغير لما مر غير مرة من ان المراد بالتبدل والتغير هو زوال جنس
الموضوع وفصله وهما باقيان فيما نحن فيه في الحالة الثانية وانما الحكم حرمة ونجاسة على القول بها فلذلك بالتنكيل فليس
معلقا عليه بنفسه حتى يحكم ببقائه لبعد الدبسية فصار نقضا علينا بل هو معلق على وصف الحالة وكون ذا ...

بل لا وجود او عدما والاسكار علة له ومن البين انه لعله بعد ما صار دبسا زال عنه ماهية الاسكار وتبدل
ما كان موضوعا للحكم فلذا لا يستصحب الى حال الدبسية بل يحكم بحليته وطهارته ثم انه رحمه الله استشهد لما ادعاه من تبدل
الموضوع في مثل الحنطة وان حكم النجاسة لم يتعلق بالحنطة من حيث هي حنطة وليس هي موضوعا للحكم بانه لو قال الامر
لا تدخل البيت ما دام فيه حنطة يجوز دخوله اذا تبدلت بالخبز وكذا لو نذر احد ان يصوم ما دام في بلده القطن
لا يستصحب وجوبه بعد صيرورته غزلا وجه الاستشهاد ان ذلك لتبدل الموضوع واضح حيث انتفى الحكم بعد صيرورتها خبزا
وغزلا وسره ظهور ان الحكم فيهما تعلق بالحنطة من حيث هي حنطة وبالقطن من حيث هو قطن ... فكذا
فكون كل منهما موضوعا للحكم قد تبدل وتغير فلا يستصحب كليا في حكم النجاسة فانه تعلق بالامر العام لا بهذا الموضوع
بخصوصه وذلك الامر العام لم يتغير والفرد قد تغير فالمتغير ليس موضوعا وما هو موضوع لم يتغير والجواب ان
القرينة في المثالين قائمة بان الآمر والناذر اراد خصوص وصف كون الموضوع حنطة وقطنا من غير التفات
الى حقيقتها المركبة من الجنس والفصل بل بما يسمى في العرف حنطة او قطنا اذا مثال ذلك ينصرف الى المدركات
العرفية لا الحقائق النفس الامرية فكون الموضوع فيهما خصوص ما يسمى حنطة او قطنا فلينتفي الحكم بتغير الاسم وتبدله
واما النجاسة فلم يتعلق حكمها بالخصوصية من حيث الخصوصية بل الماهية والحقيقة المركبة من الجنس والفصل المتحدة
مع الخصوصية فالموضوع فيها الخصوصية من جهة اتحاد الماهية والحقيقة معها فلا يتغير الا بتغير الماهية والحقيقة وليس
الموضوع فيها مجرد ما يسمى حنطة او قطنا ويجب ان يراد بالامر العام ما ذكرنا من الطبايع المتحدة مع الافراد لان
الفاضل المعظم السلم يرد منه الطبايع او اراد ولم يعتقد اتحادها مع الفرد على ما هو الحق فزعم ان الفرد المتبدل
ليس موضوعا للنجاسة وفرع عليه جواز الاستصحاب ونحن نقول انه باعتبار الماهية والحقيقة المتحدة مع الموجودة بعين وجوده
موضوع للحكم النجاسة ولا يتغير الا بحصول الابدال اعني فصل الحقيقة والماهية وحلول اللذين تركبت الماهية والحقيقة منهما
والمتحدة مع الفرد ومن البين ان الموضوع بهذا الاعتبار لا يتغير بمجرد صيرورته خبزا او غزلا بالمعنى الذي ذكرنا
معناه ووجود الجنس والفصل لبقائهما في الحالتين اللاحقتين قطعا واما في النذر والنهي عن دخول البيت فالامر
قائم بان المناط في الحكم هو وصف كونه يسمى حنطة او قطنا من غير اراده ماهيتهما وحقيقتهما فيكون الموضوع ما
يسمى بهذا الاسم من حيث انه يسمى بهذا الاسم فلينتفي الحكم بانتفاء التسمية قوله عطر الله مرقده والحاصل ان في مثال الحنطة
لا تعلق حكم شرعي على اسم الحنطة وهو السر في صحة الاستصحاب لا عدم تبدل الحقيقة ولا عدم اشتراط الاحكام
ببقاء الاسم قلنا ان الحكم الشرعي لم يتعلق باسم الحنطة بمجرد كونه مسمى بهذا الاسم بل بماهيتها وحقيقتها المتحدة معها وقد عرفت

انها لا تتغير ولا تتبدل بمجرد تبدل الاسم وتغيره بل تغيرها وتبدلها موقوف على زوال الفصل والجنس كما عرفت مرارا ومنه
يظهر ان السر في صحة الاستصحاب هو عدم تبدل الحقيقة وانه لا يشترط الاستصحاب ببقاء الاسم كما حققنا كما ان عدم تعلق
الحكم على الاسم مع قطع النظر عن الحقيقة والماهية ايضا كون سراً فيهما من جهة انها لا تتبدل بمجرد تبدل الاسم فبالتالي الاستصحاب
هذا وحيث انه رحمه الله اختار ان الحكم في المتنجسات لم يتعلق باسمائها بل بالامر العام حمل ذلك كما في استصحاب النجاسة
في المتنجسات بعد الاستحالة لان موضوع الحكم الذي هو الامر العام لم يستحل باستحالة الافراد فحكم باستصحاب النجاسة بعد
الاستحالة بخلاف ما هو نجس العين فهو يكون موضوعا لحكم النجاسة فبالاستحالة يتبدل الموضوع فلا يأتي الاستصحاب
كما في الكلب او العذرة اذا صار ملحا او ترابا وحيث ان هذا الفرق حقا موافقا للتحقيق ولا يخفى ان المنافي لهذا
مخالف للتحقيق والموضوع في المتنجس ايضا كما في نجس العين الفرد من جهة اتحاد الماهية معه ووجودها بعين وجوده ولا تتبدل الا
بتبدل احد جزئي الماهية وفصلها وزوالها المستلزم لزوالها الموجب لانتفاء الفرد حيث انه والماهية متحدان
ووجودها بعين وجوده والمراد من الاستحالة هو زوال الجنس والفصل على ما حققنا وحينئذ فالحكم بالاستصحاب
وان كان في المتنجس بعد تسليم الاستحالة بالمعنى المذكور غير معقول الا ترى انه لو وقع الشاة المتنجس ببول الانسان
او الكلاب وغيرهما من النجاسات في المملحة وصارت ملحا لا يمكن الحكم بنجاستها بالاستصحاب ولا اظن يجترئ بذلك
احد من العقلاء وعلى تقدير الحكم به فهو في غاية الشذوذ والندرة والحاصل انه ان اراد بالاستحالة ما ذكرنا من
زوال الجنس والفصل فالتعلق بالاستصحاب بعدها غير معقول وان اراد بها انتزاع مجرد زوال الاسم ونحوه فهو
بالحقيقة ليس من الاستحالة في شيء ولا نتحاشى عن صحة الاخذ بالاستصحاب بعدها بهذا المعنى كما قلنا به في الحنطة المدقوقة
المخبوزة والقطن المغزول والملبوس والحصرم المعنب قوله فقد وقع في حصى وبعض فقراء ... الا بالخبب
بصيرورته فحما وبطلها لا الحنطة بصيرورتها دقيقا قلنا ان الثاني صحيح لتبدل الماهية بالمعنى الذي ذكرناه في الثاني
والاول محل تامل والاولى الصاحبه قوله لا تفهم المتحدة في الحصرم والعنب وفي اللبن والكنت والمختلفة في الحب
والفحم فلما قد عرفت الاتحاد في الاول لبقاء الجنس والفصل والاختلاف في الثاني لزوالهما وليس المراد بالتبدل
تبدل الآثار والخواص كما افاد بل تبدل الجنس والفصل وزوالهما كما ذكرنا ثانيها ان يكون موضوع الاستصحاب
في نفسه غير مقيد بالبقاء والاستمرار قابلا للبقاء وصالحا للاستمرار كالطهارة والنجاسة والحدث والملكية والزوجية والحرية
واشار ذلك في اماما ليس كذلك كالتوكيل والخيار ... بالانتقاء حقيقة ذاته الاستمرار فالتعلق بالاستصحاب فيه محل كلام
ومختلف العرف بين ذلك والقسم الاول انه ينظر الى ذاته من حيث هو مع قطع النظر عن المقيدات الخارجية
والامور العارضية وما يصلح لان يزيله فان كان في نفسه في حد ذاته قابلا للاستمرار الى المحدود والمستمر فهو القسم

الثاني الذي لا يجري فيه الاستصحاب اذا كان دليله يقتضيه مطلقا او في الجملة وذلك مثل التوكيل والخيار ونحوهما فانه يصح
ان يقال انت وكيلي في هذا الشيء او في شهر او سنة او سنتين او مادمت باقيا في التصرف الفلاني او في امور صغاري
وكذا يصح ان يقال لك الخيار في فسخ البيع في الساعة الاولى او الى سنتين او الى خمسين سنة مثلا فان قبول ذلك لتلك
القسمة دليل على ان واحدا من ذينك الامرين اعني التوكيل والخيار في نفسه وذاته بذاته من حيث هو هو لا يقتضي البقاء
والاستمرار الى زمان حصول المزيل ولذا اذا ثبت احدهما باطلاق دليل في زمان لا يصح الحكم ببقائه في الزمان الاخر
بالاستصحاب لعدم حصول اليقين به الى زمان حدوث المزيل فلا يجوز نقضه بالشك في حدوثه فان خيار الغبن
مثلا اذا ثبت بمقتضى حديث نفي الضرر يكون فوريا لا يجوز استصحابه الى الزمان اللاحق لان المتيقن المقطوع
منه هو ثبوته في خصوص الزمان الاول واما ثبوته على الاطلاق وفي الجملة فليس يقينيا حتى لا يجوز نقض اليقين به
بالشك في عروض القادح او قدح العارض ويكون مصداقا لقوله عليه السلام لا تنقض اليقين بالشك اذ المراد بقاء
اليقين لولا الشك وقد علمت ان اليقين به مخصوص بخصوص الزمان الاول الذي ثبت فيه الخيار وثبوته مطلقا
ليس يقينيا فلا يمكن ان يقال في حال عروض الشك ان اليقين حاصل لولا الشك ومثل ذلك الكلام في التوكيل فان
العقد المتيقن منه التوكيل بعد زمان صدور العقد متصلا به فلا يجوز استصحابه في الزمان اللاحق اذ ثبوته على
الاطلاق وفي الجملة ليس يقينيا وان كان الموضوع في نفسه وفي حد ذاته ومن حيث هو هو غير قابل للانقسام الى
المحدود والمستمر فهو من القسم الاول الذي يجري فيه الاستصحاب اذا اقتضى دليله مطلقا او في الجملة وذلك مثل
الطهارة والنجاسة والحدث والملكية والزوجية ونحوها فان الطهارة اذا حصلت بالوضوء او الغسل لا يصح ان يقال
انه متطهر ساعة او نصف يوم او يوما بل هي في حد ذاتها باقية ومستمرة الى ان يحصل الرافع وكذا الحدث اذا حصل
لا يقال انه محدث ساعة او يوما او ليلا بل هو في حد ذاته ومن حيث هو هو مع قطع النظر عن جميع الامور الخارجية
على المزيل باق ومستمر حتى يحصل الدليل المعتبر على ما يزيله وكذا الحال في الملكية فانها بعد حصولها بالبيع ونحوه لا يجوز ان
يحكم بانها ثابتة في يوم او ساعة للقطع باستمراره حتى يتحقق ما يرفعها او يزيلها وكذا الرقية والنجاسة ونحوهما في
كل من افراد هذا القسم اذا ثبت مطلقا او في الجملة يستصحب بقاؤه الى الزمان اللاحق لانه باعتبار عدم قبوله
للتحديد يحصل اليقين من اطلاق دليل ثبوته على الاطلاق فيبقى اليقين به الى زمان حصول الشك في المزيل
ويصح ان يقال ان اليقين حاصل لولا الشك فلا يجوز نقضه بمقتضى قوله عليه السلام لا تنقض اليقين
بالشك ابدا او يصح بل يجب ان يحكم ببقائه بمقتضى الاستصحاب والحاصل ان القسم الاول باعتبار انه في حد ذاته

لقبل التحديد بحد ولو بزمان ليس يكون المتيقن من دليله على سبيل القطع ثبوته في خصوص الزمان الاول الا على الاطلاق
وفي الجملة فلا يشمله دليل حجية الاستصحاب اعني عدم جواز نقض اليقين بالشك لعدم اليقين الا في خصوص الزمان الاول
وهو في نفسه يقتضي في الزمان الثاني وحيث ارتفع اليقين في نفسه في الزمان الثاني لا يكون عدم الاخذ بالاستصحاب
مخالفة للحديث لانه لا يقين حاصلا لولا الشك حتى يكون منقوضا والقسم الثاني من جهة انه في نفسه وبالنظر الى
ذاته لا يقبل التحديد بحد بل زواله يفتقر الى مزيل يقينا يكون المتيقن من اطلاق دليله ثبوته على الاطلاق وفي
الجملة فيكون اطلاقه يقينيا وباقي اليقين به الى زمان حصول الشك في المزيل ويكون اليقين حاصلا لولا الشك
فعدم الاخذ بالاستصحاب فيه يكون مخالفة للحديث فوجب بمقتضى الحديث عدم نقض اليقين الا بمثله لا بالشك ابدا
ويحتم الاخذ بالاستصحاب فيه والحاصل ونقيض المقال الذي يتضح به الحال فيه ان الموجودات الخارجية على قسمين قسم
يكون له وجود اولا كافيا في وجوده ثانيا بل لو غير افتقار الى مقتض اخر وذلك مثل السواد والبياض والعلم والجهل
والرطوبة واليبوسة وامثال ذلك فانه لا يمكن ان يوجد اولا محدودا بان يتحقق سواد محدود الى زمان او حال ويرتفع
بعد مضي الزمان او الحال وان لم يطرأ عليه مزيل ورافع ومثل قول الاشراقيين ساعة يكون تحديدا بالوجوب القعود للنفس
القعود لان الاول لقبل بذاته التحديد بحد والثاني لا يقبله بنفسه الا ان يحصل مزيل ورافع له وقسم لا يكون وجوده اولا
كافيا في وجوده ثانيا لولا المانع بل يفتقر في وجوده ثانيا الى مقتض اخر غير ما اقتضاه اولا وذلك مثل الاذن والتوكيل
والخيار ونحوها فانه يمكن ان يكون المقتضي لوجود كل منها في زمان او حالة مشروطا بتلك الحالة او الزمان مقيدا به فينتفي
بزوال الحال او مضي ذلك الزمان لكونه محدودا به غير ان يكون ما اقتضاه اولا كافيا في وجوده فرعا الى الحال وكذا الامور
الشرعية سواء كانت احكاما تكليفية ام وضعية تنقسم الى هذين القسمين فمنها ما يقتضي وجوده في زمان او حالة وجوده وبقاؤه
في زمان اخر او حالة اخرى كالطهارة والنجاسة والحدث والملكية والرقية والزوجية ومنها ما لا يقتضي وجوده في زمان او حال
بقاءه ووجوده في زمان اخر او حالة اخرى لولا المزيل بل يفتقر الى مقتض اخر كالوجوب والتحريم والتوكيل والتخيير فان
وجوب شيء في زمان او تحريمه فيه بدليل لا يقتضي بقاءه في زمان اخر وان لم يطرأ مزيل ورافع بل يمكن ان يكون الثابت اولا
هو الوجوب او التحريم المقيد المشروط بوقت خاص بخلاف الطهارة وامثالها فان وجودها في زمان او حالة يقتضي
في ايجاب بقائها في زمان بعده او حالة لاحقة لولا ورود الرافع عليها اذ لا يمكن ان يتحقق اولا محدودا بحد الا ان
يكون كالعلم والسواد والبياض في عدم وقوعه محدودا في العقلاء العدم ابداء العقل عنه بل لان المعلوم من الاستقراء و
التتبع في ادلة الاحكام واخبار الائمة الاطهار عليهم الصلوة والسلام وكلمات العلماء الاعلام وملاحظة طريقتهم وسيرتهم

ان هذه الامور كذلك فانا نعلم باجماعهم على ان الحدث اذا تحقق في زمان يكون باقيا ما لم يتحقق الرافع وان صدوره في الزمان
الاول مقتض لبقائه في الزمان اللاحق لولا حدوث الرافع وكذا الطهارة والملكية والزوجية والرقية ونحوها وهذا
العلم حاصل من تتبع الادلة والفتاوى واستقراء جزئيات الموارد اذا عرفت هذا فاعلم انه يتحقق الفرق
بين القسمين في الاستصحاب فما كان من القسم الاول يصح فيه العمل بالاستصحاب مطلقا فبعد تحققه يستصحب بقاؤه الى ان
يتحقق المزيل ولا يعارضه استصحاب حال العقل مثل اصالة العدم فان الطهارة الثابتة يستصحب الى زمان حصول اليقين
بالمزيل وكذا الملكية والزوجية ونحوهما وما كان من القسم الثاني فلا يخلو اما ان يرد محدودا بوقت او باستمراره او على الاطلاق
والاول لا يجوز فيه الاستصحاب والثاني خارج عن مورده لثبوت المطلوب باصل الدليل الدال على الاستمرار من غير حاجة
الى معونة الاستصحاب ولا يعارضه استصحاب حال العقل من براءته او اباحته فيحكم بالاستمرار باصل الدليل وان حصل
الشك في وجود معارض له لاندفاعه بالاصل والثالث كالاول لما مر من انه باعتبار قبوله التقييد والتحديد في
ذاته يكون المتيقن منه حصوله وثبوته في خصوص الزمان الاول ولا يكون ثبوته على الاطلاق وفي الجملة يقينيا فلا
يجوز نقضه بالشك واذن فاستصحاب حال العقل لا يعارض اطلاقه ويدفعه فان الخيار بعد الفورية في الزمان اللاحق
يكون مدفوعا باصل العدم ثالثها ان لا يعارضه استصحاب اخر وارد عليه وحاكما عليه رافعا اياه اذ لو كان كذلك
يكون الوارد الحاكم الرافع مقدما على المورود والمحكوم المرتفع والالفاظ الثلثة الاول مترادفة كالثلثة الاخيرة
وانما تقدم الوارد لكونه غاية ونهاية للمورود قاطعا اياه نافيا له ولذا امثلة كثيرة منها الكلب المطروح فيتعارض فيه
استصحاب الطهارة الاصلية الثابتة قبل ازهاق الروح واستصحاب عدم التذكية الكاشف عن النجاسة وهذا وارد
على الاول وغاية له فيقدم عليه لانه دليل شرعي على النجاسة دافع لاستصحاب الطهارة ولا يصح ان يقال ان الدليل على
استصحاب الطهارة دليل شرعي على الطهارة ويدفع استصحاب النجاسة لان الطهارة في حال الحيوة غير الطهارة بعد ازهاق
الروح فانها مشروطة بشروط التذكية الشرعية من الاستقبال والتسمية والاسلام واستصحاب عدمها موضوع عن استصحاب
الطهارة الاصلية فيكون غاية ونهاية له وايضا فان الطهارة متوقفة على امور وجودية اعتبرها الشارع وهي الآن
حادثة ومن المسلمات ان الاصل في كل حادث مشكوك الوجود العدم فكيف يحكم والحال هذا بتقديم استصحاب الطهارة الاصلية
ومنها في الثوب المبلول المستصحب النجاسة المطروح على الارض فانه قد تعارض فيه استصحاب طهارة الارض مع استصحاب
نجاسة الثوب والثاني وارد على الاول مقدم عليه فان الطهارة الاصلية الحاصلة في الارض قد ارتفعت
بملاقات الثوب المحكوم بالنجاسة شرعا والارض لا تطهر الثوب المفروض وهو ينجس الارض لكونه نجسا شرعا

في ان استصحاب الوارد مقدم على المورود

ومنها

ومنها في الكر المعلوم مقداره اولا وشك في نقصانه ثانيا اذا لاقى ثوبا نجسا فقد تعارض فيه استصحاب طهارة الكر
المفروض مع استصحاب نجاسة الثوب المغسول فيه والوارد هنا استصحاب بقاء الكرية والطهارة فيكون نهاية لاستصحاب
نجاسة الثوب فاذا غسل فيه يصير طاهرا اذ الكر بحسب ظاهر الشرع محكوم بالكمال وعدم النقص فلا ينفعل بحكم الشرع
بالملاقاة بل يكون طاهرا مطهرا للمغسول فيه بظاهر الشريعة ومنها في الانية المستصحب النجاسة اذا لاقى مايعا طاهرا
فقد وقع التعارض فيه بين استصحاب نجاسة الانية واستصحاب طهارة المايع والاول مقدم لوجوب الحكم بنجاسة المايع
الملاقي لكونه واردا على استصحاب الطهارة لان موضوعه انه كان طاهرا ما لم يلاق ما هو نجس بحكم الشرع ولا يمكن العكس
بالعكس بان يقال ان الانية كانت نجسا ما لم تلاق المايع الطاهر بحسب ظاهر الشرع لان المايع ليس طاهرا بحسب
ظاهر الشرع بل هو نجس فيه وليس المايع المستصحب الطهارة طاهرا في خصوص المقام بخلاف الانية المستصحب
النجاسة فتكون نجسة قطعا وعند التحقيق لا يكون المورود والمحكوم المرتفع معارضا للوارد الحاكم الرافع
بل ينقطع وينعدم عند ورود الوارد لكون الوارد غاية ونهاية له كما لا يخفى نعم يجب تدقيق النظر في
التمييز بينهما كيلا يلتبس احدهما بالاخر وقد ذكر الفاضل التوني رحمه الله لجواز الاخذ بالاستصحاب حجيته شروطا
ليست بشروط بل هي امور مذكورة في الاستصحاب داخلة في حقيقته واما ثانيها فهو ان لا يكون هناك دليل
شرعي اخر يوجب انتفاء الحكم الثابت اولا في الوقت الثاني والا فيتعين العمل بذلك الدليل اجماعا ثانيها ان لا يكون
في الوقت الثاني امر يوجب انتفاء الحكم الاول فمن مسألة المتيمم الواجد للماء في اثناء الصلوة ينبغي التامل
فيها بان النص الدال على ان المتمكن من استعمال الماء ناقض للتيمم هل هو مطلق او عام يشمل هذه الصورة ايضا
ام لا فعلى تقدير الشمول من باب الاطلاق او العموم لا يجوز التعلق بالاستصحاب لانه يرجع الى فقد الشرط الاول ويتعين
والا فيجوز التمسك به وكذا في مسألة من طلق زوجته المرضع ثم تزوجت بعد العدة بزوج اخر وحملت منه ولم
ينقطع لبنها فالحكم بان اللبن للزوج الاول للاستصحاب يتوقف على ملاحظة ما دل على ان اللبن للمرتضعة الحاصل
من الذي حملت منه هل يشمل هذه الصورة او لا فعلى الاول لا يصح الاستصحاب لانه اما ان يتعين الحكم بالثاني او يعتبر
فيتعارض الدليلان فيحتاج الى الترجيح وعلى الثاني يصح وامثال هذا الفرق بين هذا كالبقر كما ذكر السيد المحقق
ان المعتبر في الاول قيام الدليل الخاص على انتفاء الحكم في الزمن الثاني او الحالة الثانية بالخصوص كما اذا اجاز الى
المغبون اذا لم يبادر الى الرد فلا خيار له وكما مر آنفا في واجد الماء في الاثناء يتعين صلوته وهذا بخلاف الثاني فان
المعتبر فيه ان يحدث امر يقتضي انتفاء الحكم في الزمن الثاني او الحالة الثانية وان كان اقتضاء ذلك الحادث

للانتفاء بالدليل ايضا وذلك كوجدان الماء في الاثناء فان حدوثه بنا على المذهب الراجح فيما دل على بطلان التيمم
بالوجدان موجب لانتفاء الحكم الاول فكان مثال واجد الماء مثالا لكلا الامرين بالاعتبارين فباعتبار دلالة
على بطلان الصلوة بخصوصه للاول وباعتبار نفس الوجدان مع قطع النظر عما دل على بطلان هذه الصورة
بخصوصها للثاني ومرجعه بهذا الاعتبار الى فقد الشرط الاول لان الحادث بعد قيام الدليل على كونه مبطلا
للحكم السابق يكون مما قام الدليل فيه على نفي الحكم وكذا الكلام في لبن الحمل فان الحمل حيث جرت العادة بحدوث
اللبن بعد فرض انه لا حجة فيما دل على ان لبن الحمل لصاحب ذلك الحمل حادث لوجب انتفاء الحكم السابق اعني
كون اللبن للزوج السابق فلا يصح استصحابه الى ذلك الحال والحكم حال جريان العادة بحدوث اللبن بسبب الحمل فهذا
الاعتبار يكون مثالا للثاني وباعتبار فرض قيام دليل يدل على ان اللبن في هذه الصورة للثاني كان بهذا
الاعتبار من الاول ولا يخفى على المتامل في معنى الاستصحاب من انه فاعلا لو جب الحكم بقاء ما كان ما كان
لم يحصل المزيل وقد كان هذا الحصل حقيقة وخلاصته حقيقة ان هذين الشرطين يرجعان الى جزء المهية ان كان
الدليل المقتضي لرفع الحكم او لا الحادث القاضي بنفيه او لا يقينيا والا فهما يكونان مانعين من الاخذ بالاستصحاب
فجعلهما من الشروط ما لا وجه له اللهم الا ان يوجه بنوع من الاعتبار بان رفع المانع يكون شرطا والفاصل المذكور
جعل فقد كل من المذكورين شرطا ولا حرارة فيه والتحقيق ان من جعل حجية الاستصحاب من باب الظن يكون فقد كل
الامرين شرطا عنده اذ كل منهما يكون مانعا من حصول الظن بل ربما يحصل الظن من المانع المفروض فيعلم الحكم
ولعل بعدها ان كانت من باب التعبد كما هو المختار عندنا فالدليل المفروض والامر الحادث المذكور ان كانا من الطرق
المراعية يكون فقد كل منهما داخلا في مهية الاستصحاب لانه امر لو جب النسخ الحكم مع فقد المزيل والا فلا
عليهما ولسقطان من درجة الاعتبار ثالثها ان لا يكون هناك استصحاب اخر معارض له لو جب نفي الحكم الاول كما قال
الثاني فيما في مسئلة الجلد المطروح وقد يستدل جماعة على نجاسته باستصحاب عدم التذكية الشرعية فان في وقت كونه
الحيوان لصدق عليه انه غير مذكى ولم يعلم زواله بعد الفقد التذكية لاحتمال الموت حتف الانف فيكون نجسا لان الطهارة
حينئذ لا يمكن الا مع التذكية فان هذا الاستصحاب معارض باستصحاب طهارة الجلد الثابتة في حال حيوته اذ لم يعلم زوالها
لاحتمال حصول التذكية وباستصحاب عدم الموت حتف الانف او نحوه الثابت اولا كعدم المذلوحيه والحق ان استصحاب
النجاسة في المثال وارد على استصحاب الطهارة حاكم عليه فيقدم عليه كما قدمنا والتحقيق ان لا يكون المورد معارضا للوارد
لانقطاعه بعد ورود الوارد لكون الوارد غاية المورد ونهاية له فالطهارة كان يستصحب الى حين

والحكم

والنجاسة مستصحب الى زمان الى بعده ايضا العدم العلم بحصول التذكية وشروطها او لذلك استدل البعض على النجاسة بان
للتذكية اسبابا حادثة والاصل عدم الحادث فيكون نجسا الا ان لا يصح استصحاب النجاسة ان المراد من موضوع الاستصحاب ان
يكون الامر المستصحب ثابتا في الزمان الاول وجهلوا من الشرط كما قد تحصل التذكية الثابتة في الوقت الاول
وهو وقت الحيوة والنجاسة ان عدم التذكية لازم لامرين الحيوة والموت حتف الانف والموجب للنجاسة ليس الا اللازم
من حيث هو بل الملزوم الثاني اعني الموت حتف الانف فعدم التذكية لازم اعم لموجب النجاسة فعدم التذكية العارض
للحيوة مغاير لعدم التذكية العارض للموت حتف الانف والمتيقن ثبوته في الزمان السابق هو الاول ولا يعلم ان الثاني وقطعا
انه غير باق في الزمان اللاحق فهي الحقيقة مثل هذه الصورة خارجة عن مورد الاستصحاب لاشتراط ببقاء الموضوع
انما معلوم ولدى اهل المتمسك بهذا الاستصحاب الا كالمتمسك على وجود عمرو في الدار في الزمان الثاني باستصحاب
بقاء الضاحك المتحقق لوجود زيد في الدار في الزمان الاول وفساده غني عن البيان لانا نعلم ان الامر هو في ان
ثبوت الامر المستصحب في الزمان الاول من مقومات الاستصحاب داخل في حقيقته ولكن ان اثبات النجاسة في المثال
المذكور باستصحاب عدم التذكية ليس من باب الاستصحاب مع عدم العلم بالثبوت وانما لزم ذلك لو كان اثبات
النجاسة باستصحاب نفسها وليس كذلك بل باستصحاب ما لزمها وهو عدم التذكية فان استصحابه يستلزم الموت
حتف الانف اذ المفروض عدم بقاء الحيوة والموت حتف الانف يستلزم النجاسة وعدم التذكية وان كان لازما
اعم من ان يكون الملزوم الحيوة والموت حتف الانف الا انه بعد القطع بانتفاء الحيوة كما هو المفروض ينحصر في الموت
المستلزم للنجاسة ولقوم عدم بقاء الموضوع العرفي هو عدم التذكية الموجب للنجاسة فساده غني عن البيان لو صح
ان المستصحب عدم التذكية اللازم من زمن حيوته الى زمان وجدان الجلد المطروح وفي البين انه بعد انقضاء الحيوة لقياد
الموت المستلزم للنجاسة فيقترن الى النجاسة ويستمر الى زمان وجدان الجلد المفروض في ~~مثال المفروض~~
~~ليس~~ عدم التذكية بعد القطع بانتفاء الحيوة بعينه ومنحصر في الموت وانما مثاله ان الفرض ان في الدار
ضاحكا منحصرا في زيد وعمرو ثم علم بخروج زيد وحينئذ فلا شبهة في ان استصحاب بقاء الضاحك في الدار
يستلزم كون عمرو فيها والحاصل ان الحكم بالنجاسة انما يصح اما بتحققها او باستصحاب لها او باستصحاب ما يلازمها
لرجوعه الى استصحابها نفسها ولا يصح باستصحاب الملزوم الاعم مع فرض انتفاء الاخر لان اصالة الطهارة وذلك لان
الاصل في كل شيء الطهارة الا ما علم نجاسته بالفعل او بالاصل فيستصحب وبالجملة كون استصحاب اللازم الاعم بعد
انتفاء ما عدا موضوع النزاع مفيدا للنجاسة غير معلوم معلوم الفساد اذ النجاسة حكم من احكام الموت حتف الانف

والحكم

واللازم من لوازمه فبعد ثبوت ملزومه بالاستصحاب يثبت ما هو لازم له واستصحاب ما يستلزم النجاسة اعني عدم التذكية اللازم
للموت حتف الانف المستلزم للنجاسة بعد القطع بفقد الحيوة يكون كاستصحاب اللازم المساوي للنجاسة الذي هو غير
استصحاب نفسها وبعد ثبوت النجاسة بمجرد الموت لا طريق لاستصحاب الطهارة الحاصلة في حال الحيوة الى ما بعدها لانقطاع
هذا الاستصحاب بالنجاسة وهذا ما اردنا من كون استصحاب النجاسة حاكما وواردا على استصحاب الطهارة مقدما عليه
فلا يبقى اذن استصحاب الطهارة الى ما بعد الحيوة والحاصل انه حيث ثبت استصحاب عدم التذكية يلحقه احكام النور
منه النجاسة اذ ليس ثبات شيء بالاستصحاب الا اجراء احكامه عليه واثبات توابعه الاثرية الا ترى انك اذا اثبتت حيوة
الغائب بالاستصحاب تجري عليه جميع احكام الحي وكذلك الحال في استصحاب الملك مع العدالة والغناء والطهارة
وساير ما يستصحب فان قلت ان اصل الطهارة اصل محكم متيقن لا يعدل عنه الا بيقين مثله واستصحاب النجاسة
ما قررنا لا يحصل منه اليقين لان استصحاب عدم التذكية المستلزم للنجاسة معارض باستصحاب عدم الموت حتف الانف
فصار بالتعارض الظن ولا يجوز نقض اليقين به قلت اصل الطهارة يقيني مستمر الى زمان خروج الروح وانقطاع
الحيوة وثمرته يقطع اصل الاصل المذكور قطعا لما ذكرنا غير مرة ان حجية الاستصحاب كساير الادلة تعبدية ولا ريب
ان التذكية الشرعية امر توقيفي قد اعتبر الشارع فيها اجزاء وشروطا ومواردا ومحالا حتى اذا اختل واحد منها
فيها لم يكن وجودها كعدمها ومن الظاهر ان تلك الامور المعتبرة فيها كلها حادثة تقتضي الاصل عدمها
فان عدم التذكية المعنى المذكور يقيني مقطوع به قبل زهوق الروح وهذا اليقين مستمر الى زمان خروج الروح
مقترن بالنجاسة اللازمة له على طريق القطع واليقين اذ بعد الالتفات الى توقيفية التذكية على الوجه الذي
ذكرنا لزوم معارضته باستصحاب عدم الموت حتف الانف لاستصحاب عدم التذكية قطعي الفساد ويكون استصحاب
عدم التذكية يقينيا فالاصل اصل الطهارة نهاية وغاية له قاطعا اياه مستمر من بدو خروج الروح لكونه متصلا
بما قبله استمرارا يقينيا الى زمان وجدان الجلد المطروح ويلزمه النجاسة على ما عرفت ولا يجوز نقض هذا اليقين
بالشك ابدا وقضيته ذلك هو الحكم بالنجاسة وقد تقدم ذلك مفصلا بما لا مزيد عليه فتذكر خامسها
ان لا يكون هناك استصحاب اخر ملزوم لعدم ذلك المستصحب مثلا اذا اثبت في الشرع ان الحكم بكون نحو الميتة
يستلزم الحكم بنجاسة الماء القليل الواقع ذلك الحيوان فيه لا يجوز الحكم باستصحاب طهارة الماء ولا بنجاسة الحيوان
في مسئلة من رمى صيدا فغاب ثم وجد في ماء قليل يمكن استناد موته الى الرمي والى الماء ان فرضنا الى الرمي
شرطا على وجه بل هو قسم من الشرط الثالث لان استصحاب نجاسة الصيد وارد على استصحاب طهارة الماء حاكم عليه

فاطع

فاطع لم يكونان من قبيل الوارد والمورود وقد عرفت ان الوارد مقدم على المورود ولكن ان كان الاصل المورود
لان لعارض الوارد لا انقطاعه وانتفائه لورود الوارد عليه لو صح ذلك ان الصيد المذكور محكوم لكونه
ميتة بحسب الاتفاق فاستصحاب نجاسته لكون غاية ثبوت نهاية لاستصحاب طهارة الماء وطهارة الماء منسحب الى
حين ملاقاته للصيد المفروض منقطع عنده فيحكم بنجاسته لو وقع الاتفاق على نجاسة الصيد المذكور في ظاهر
الشرع وقد لا فرضنا ذلك ومقتضى ذلك هو الحكم بنجاسة الماء المفروض والظاهر من ذلك انه لا وجه حينئذ للتفاوت
باصالة طهارة الاشياء والمياه ومنهم من ذكر كون كل من الاصلين موجبا لعدم الاخر وعمل بكليهما وجمع
بين المتنافيين حتى حكم بنجاسة الصيد وتحريمه وبطهارة الماء وجواز استعماله في رفع الحدثين والخبث و
غير ذلك مدعيا ان ذلك غير عزيز في الشريعة كما قالوا في زوجة ادعت ان العقد مزاوجتها وقع في الاحرام
وانكر الزوج مع انتفاء البينة ان على المنكر اليمين فاذا احلف حرم على تزويج اختها وجاز له اجبارها على الوقاع
ووجب عليه انفاقها وحرم عليها مطالبة النفقة وان تمكنت من نفسها واتت خبير بظهور الفرق بين هذا
ومثال الصيد لاختلاف المكلفين في هذا المثال فلكون لكل من الزوج والزوجة العمل بتكليفه بخلاف مثال
الصيد فان اللازم فيه الجمع بين المتنافيين لمكلف واحد وحيث دل على ان قضية الاستصحاب هو الحكم
ببقاء الامر الثابت اولا حتى يثبت المزيل الرافع له فاعلم انه اذا ثبت حصول المزيل الرافع حكم
بانتفاء الامر المفروض بمجرد حصوله ولا شرط فيه بقاء المزيل ودوامه واذن فاذا انتفى المزيل الرافع
بعد ثبوته لا يعود حكم الاستصحاب بل الامر المفروض يكون محكوما بالانتفاء اذ كما ان انعدام الموجود يحتاج الى
عدم بعدية كذلك ايجاد المعدوم يحتاج الى موجد يوجده وهذا واضح لا يلتبس على احد الا من باب توضيح الواضحات
ثم اعلم انه قد اشتهر بين الاصحاب ان الاستصحاب دليل حيث لا دليل وانه لا يعارض دليلا من الادلة عاما او خاصا ولا قطعيا ولا
سندا ولا منطوقا ولا مفهوما فلو ان استصحاب الحكم المخالف للاصل دليل شرعي يعارض العمومات ويخصصها والتحقيق
المقام ان العمومات المعارضة للاستصحاب على ثلثة اقسام احدها العمومات الرافعة المزيلة للامر المستصحب نحو ما ورد ان الماء
المطلق فقد طهر وما اشرقت عليه الشمس فقد طهر فانه معارض لاستصحاب النجاسة ولا خلاف لاحد في عدم معارضة
الاستصحاب لها وزواله بها وفي انه يطرح الاستصحاب بسببها وانها تكون مخصصة للعمومات عدم نقض اليقين بالشك
اجماعا بل لو قلنا بان المعارض للعمومات الاستصحابات الخاصة دون عمومات عدم نقض اليقين بالشك لعدم العمومات الخاص
مع عمومها عن الاستصحاب مع خصوصه بالاجماع ولان الاستصحاب وان كان خاصا ولكن بازاء العموم في كل مورد احكاما

خاص معارض له فلو قدم الجميع لغى العموم بالمرة والخاص في مثل ذلك ليس بمقدم على العام بالاطلاق بل المرجح فيه الى المرجحات
الخارجية وذلك مثل ما اذا قيل كل ما في البيت فهو لعمرو فانه تخصص بقوله هذا الشيء مما في البيت ليس لعمرو قبل
هذا لزيد وهذا لبكر وهذا لخالد وهكذا الى آخر ما في البيت لا تخصص العام الاول بحيث لا يبقى له فرد فاللغوية العام
بل يرجح فيه الى المرجحات ومن المعلوم ان الترجيح فيما فرضنا للعموم فانه لو فرض جميع ما في العالم الخارجي بالاستصحاب ولا
ما في المطهر في الوجه المعتبر شرعا بحكم بطهارة كل منه قطعا ثانيها العمومات المعتبرة بعدم العلم ونحوه مثل كل ماء طاهر
حتى تعلم انه قذر وكل شيء حلال حتى تعلم انه حرام ونحو ذلك في معارضة النجاسة او الحرمة الاستصحابية والاختلاف
ايضا في عدم معارضتها للاستصحاب وترجيح الاستصحاب وتقديمه عليها لانه مورث للعلم بالنجاسة او الحرمة والحكم
فيها بالطهارة او الحلية مقيد بعدم العلم بخلافه فمع الاصل ان يقال بالطهارة او الحلية قبل حصول العلم بالخلاف فاذا
حصل العلم به سقطت عن افادة ما افاد قبله وهو ظاهر ثالثها العمومات المطلقة من غير تقييد بعلم ولا بأس
اخر كالماء كله طاهر او كل شيء طاهر ونحو ذلك ففي تقديمها على الاستصحاب او تقديمه عليها خلاف فذهب
بعض اكابر السادات نور الله مرقده الى تقديم الاستصحاب عليها معللا بان الاستصحاب خاص والخاص وان كان
استصحابا مقدم على العام وان كان حديثا او كتابا فان قيل مرجع الاستصحاب الى ما ورد في النصوص من عدم
جواز نقض اليقين بالشك وهذا عام لا خاص قلنا الاستصحاب في كل شيء ليس الا ابقاء الحكم الثابت له وهذا المعنى
خاص بذلك الشيء ولا يتعداه الى غيره وعدم نقض اليقين بالشك وان كان عاما الا انه وارد في طريق الاستصحاب
وليس نفس الاستصحاب المستدل به والعبرة في العموم والخصوص بنفس الادلة لا بادلة الادلة والا لزم ان لا يوجد في الادلة
الشرعية دليل خاص اصلا اذ كل دليل فهو ينتهي الى ادلة عامة هي دليل حجيته والى عموم قولهم لا تنقض اليقين بالشك بالنسبة
الى افراد الاستصحاب ومن آية الاكتفاء قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا بالنسبة الى احاد الاخبار المروية فكما ان ذلك
لا ينافي كون الخبر خاصا اذا اختص مورده بشيء معين فكذا هاهنا واذا تقرر ان الفقهاء يستدلون باستصحاب النجاسة والحرمة في
مقابلة الاصول والعمومات الدالة على طهارة الاشياء وحليتها وكذا باستصحاب شغل الذمة في مقابلة ما دل على براءة الذمة
من الاصل والعمومات انتهى ما افاده رحمه الله ومراده ان العمومات الدالة على عدم جواز نقض اليقين بالشك دليل على
حجية خصوص كل استصحاب في مورده الخاص به كما ان عموم آية النبأ دليل على حجية خصوص كل خبر صادر عن العدل
فان النجاسة الاستصحابية مثلا في مورد خاص مدلول لعدم نقض هذا اليقين الخاص بالشك فلأنه لو حج النجاسة في
عليها او دليل عدم جواز النقض مراد له حجية الاستصحاب اذ عدم النقض بمعنى لا يثبت النجاسة ما لم يثبت حجيته

من الشارع فافراد عدم نقض اليقين بمنزلة الاخبار وما ثبت منها عن الكلم المستفيض نمرة لمدلول الاخبار ولا تنقض اليقين
بالشك الذي معناه حجية عدم نقض اليقين في كل مورد بمنزلة آية النبأ التي مفادها حجية خبر عدل فما افاده
من ان اخبار الاستصحاب دليل مطلق الاستصحاب الذي يندرج في تحته الاستصحابات الجزئية صحيح ولنعم ما افاد واما ما ذكره
من ان العبرة في العموم والخصوص بنفس الادلة لا بادلة الادلة فهو صحيح ودليل الامر على ما افاد لان التعارض بين الادلة
عبارة عن التنافي بين مدلوليها اما بين خصوص المدلولين او بين عموم احدهما وخصوص الآخر او بين عمومها
سواء كان احدهما دليلا لشيء معارض مع الآخر ام لا ولكن نقول ان قول الشارع لا تنقض اليقين بالشك معناه عدم
جواز نقض شيء من افراد اليقين الذي منها نجاسة الماء بالشك ولازمه الحكم بنجاسته وعموم هذا بالنسبة بمنافاة لعموم كل ماء
طاهر لعدم جواز العمل بالعمومين قطعا فيتعارضان ولا بد فيهما من الرجوع الى قواعد التعارض وكون الاول دليل
حجية الاستصحاب الخاص لا يوجب رفع التعارض او اغماض النظر عن تعارضهما فان قلت هذا كذلك ولكن لكون استصحاب
نجاسة هذا الفرد من الماء الذي هو مدلول ادلة الاستصحاب اخص من قوله عليه السلام كل ماء طاهر وهو موجب لتخصيص
فيخصص كل ماء طاهر بغير ذلك الماء فلا يكون معارضا للدليل هذا الاستصحاب ايضا قلنا صلاحية تخصيص الاستصحاب
الخاص لذلك العموم انما هي بعد ثبوت حجيته ولا فلا شك انه لا يوجب تخصيصه وحجيته فرع شمول دليل حجية الاستصحاب
له وشموله له بعد علاج التعارض بين هذا الدليل وبين عموم كل ماء طاهر وترجيح ذلك عليه من غير تحقق بعد فلا
يعلم الشمول فلا يصلح للتخصيص فان اخبار عدم نقض اليقين مع هذا العموم في مرتبة واحدة من الحجية لثبوت حجيتهما
بطريق واحد فلا بد من رفع التنافي بينهما حتى يعلم ما يندرج تحت كل منهما وما لا يندرج فلا يرد مثل ذلك في دليل
حجية الاخبار لان المعارض للخبر الخاص ان كان خبرا آخر فنسبتهما الى دليل حجية الاخبار واحدة وكل منهما لنقض
الدليل الآخر واحد منهما يخرج بدليل حجية الاخبار وهو موجب لطرح احدهما ومن البين حكم تعارضهما بنفسهما ولذا
اذا كان تعارضهما بالعموم والخصوص مطلقا او من وجه وان كان المعارض له شيء آخر كالاجماع او غيره مثلا فكما
يعارض ذلك الشيء دليل حجية الخبر كذلك يعارض ذلك الخبر دليل حجية ذلك الشيء وبعد علاج تعارضهما يكون
الحاصل تعيين ما يحصل من علاج تعارض الخبرين للاتفاق وهذا هو السر في عدم التفات الى تعارض معارضات
الخبر مع ادلة حجيته بخلاف تعارض العمومات مع ادلة الاستصحاب فاكثر ما يعارض منافاة الاستصحاب مع قوله الآخر
~~طاهر ولم يعلم بذلك ان الاتيان بالطاهر وعدم المنافاة لان تنقض الاستصحاب الخاص وكذا تعتبر ادلة حجية~~
~~عدم جواز نقض اليقين بمجرد الشك معناه ان في كل مورد كانت نجاسة معلومة وشككت في بقائها فلا تنقض~~
وعلاج كل واحد منهما مع الآخر لا يحتاج الى تعارض بينهما وبين ادلة حجية الخبر كما لا يخفى منه

~~البقاء المفروض بمجرد هذا الشك وحكم عليه السلام بطهارة كل آنية ونحوها طهارتها ليس مستندا الى الشك بل الى امر قطعي~~
~~هو علمه عليه السلام بها كذلك حكمنا لانه مستند الى هذا القول من الامام عليه السلام الا الى الشك وحاصل ان الاستصحاب ليس~~
ليس في مرتبة الآيات والاخبار المعتبرة ليصلح معارضا لها بل المدار فيه على ما يدل على حجيته من الاخبار الناهية عن
نقض اليقين بالشك فانها هي التي في درجة الآيات والاخبار المعتبرة ونسبتها مع سائر الآيات والاخبار المعتبرة
الى ما يدل على حجية كل منها واحدة فما يعارض من الاستصحاب فهو بالحقيقة يكون معارضا لما يدل على حجيته لا لنفسه
لعدم كونه صالحا لمعارضة كتاب ولا سنة وان كان علميين وكان هو فرضا كونه نازلا درجة وانحطاط مرتبة
منهما فلا عبرة بنفسه للمعارضة لانه انما يعارض على تقدير كونه دليلا ولا يكون دليلا الا بكلامه على اخبار عدم جواز
نقض اليقين بالشك والعلم بانه راجح بحجيته وهذا لا بد معارضة الكتاب والسنة اللذين هما في مرتبة اخبار عدم جواز
نقض اليقين بالشك غير معلوم فيا لمحققه ان الاستصحاب او العمل بهذه الاخبار والاخذ بها الدليل الآخر وحينئذ
فالواجب ملاحظتها والبحث عنها ودفع المعارض عنها فالتوازن علاج التعارض لان الاستصحاب في الحقيقة
لا عبرة بالعدم كونه في مرتبة شيء من الادلة المعتبرة كتابا او سنة وانما الواقع في مرتبتها هي الاخبار الناهية
عن نقض اليقين ونسبتها مع نسبة سائر الادلة المعتبرة كتابا او سنة الى او الادلة القطعية الدالة على حجيتها واحدة
نعم لو فرض كونه في مرتبة سائر الادلة من الكتاب والسنة ونسبتها الى الادلة القاطعة بحجيتها لكان القول
بتعارضه لدليل معتبر وتخصيصه لعام معتبر وجيها الا ان الامر ليس كذلك مضافا الى ان دليل على الاخذ به في مقام
العمل في حال الاضطرار لا الاجتهاد وهذا بخلاف الخبرين او الآيتين او المختلفين منها المتعارضين لحجية
عليهن او خاصين او مختلفين فان المتعارضين منها في درجة واحدة ونسبتهما الى الادلة القاطعة على حجيتها
على السواء فان كلا من الخبرين المتعارضين مثلا وان كان معارضا للادلة الدالة على حجية خبر العدل بالقياس الى الآخر
ومقتضيا لاخراجه عن تحتها الا ان علاج التعارض بينهما بعينه هو علاج التعارض بينه وبين تلك الادلة فاذا
عولج التعارض بين الخبرين بقانون المعالجة المعتبرة في الشريعة يرتفع التعارض بين كل منهما والادلة الدالة على حجية
خبر العدل بالمرة وهكذا الحال في الكتابين والمختلفين كتابا او سنة وحيث ان الدليلين المعتبرين يكونان في مرتبة
واحدة ونسبتهما الى الادلة الدالة على حجيتهما على السواء وان معالجة التعارض بينهما هو عين معالجة التعارض بين
كل واحد منهما مع الادلة الدالة على حجيتها فلذلك ترى العلماء رضوان الله عليهم لم يلتفتوا في مقام بيان التعارض
الى تعارض معارضات الخبر لادلة حجيته ولا الى تعارض معارضات الكتاب لادلة حجيته ولا الى تعارض معارضات

دليل معتبر آخر لادلة حجيته واما الاستصحاب فحيث انه ليس في مرتبة سائر الادلة في مقام التعارض ولا نسبة مساوية لنسبتها
الى ما دل على حجيتها ولا هو صالح للمعارضة لم يكن علاج التعارض بينه وبين دليل معتبر عين علاج تعارض ما يعارضه لادلة
حجيته فلذلك يلتفت في مقام بيان معارضة دليل معتبر له معارضته لما دل على حجيته من الاخبار الناهية عن نقض اليقين
لانها هي الواقع في مرتبة سائر الادلة ونسبتها معها الى ما دل على حجيتها على السواء بخلاف الاستصحاب لعدم كونه في
درجتها بل هو شيء آخر ليس من شيء من المناط والمدار المعتبر هو الاخبار الناهية بعدم جواز نقض اليقين بالشك
ومما بيناه ظهر ان القول بكون العبرة في العموم والخصوص بنفس الادلة لا بادلة الادلة مما لا وجه له لما عرفت من انه اذا
وقع التعارض بين دليل ودليل آخر يقع بينه وبين ما دل على حجيته ذلك الآخر ايضا ولا سيما في الاستصحاب الذي لا اعتبار به في
نفسه والمعتبر فيه هو ادلة حجيته ومحصل المقال انه اذا نافى الاستصحاب لمدلول دليل معتبر وتعارضته في الحجة الى
ادلة حجيته فان كانت راجحة على الدليل المفروض فليعمل بالاستصحاب وليؤخذ به والا فلا بل المعول اذن على الدليل المذكور
وما تكلم به من الرجوع الى المرجحات انما راجحية شيء للعمل بمقتضاه انما هو الكلام في تقدير تسليم منافاة الاستصحاب مع قوله عليه السلام
كل ماء طاهر مثلا وما ضاهاه والا فالحق عدم المنافاة لان مقتضى الاستصحاب انما هو كذا مقتضى ادلة حجيته عدم نقض
اليقين بمجرد الشك فمعناه ان في كل مورد كانت نجاسة يقينية مثلا وشككت في بقائها فلا تنقض اليقين
بمجرد هذا الشك وحكمه عليه السلام بالطهارة في كل ماء مشكوك الطهارة ليس مستندا الى الشك حتى ينافيه الاستصحاب الوارد
في مقام الشك بل الى امر قطعي هو علمه عليه السلام بها وكذا حكمنا لانه مستند الى هذا القول من الامام عليه السلام لا الى الشك
لا يقال اذا كان حكمه عليه السلام مستندا الى امر قطعي في نحو كل ماء طاهر فلازم ذلك طرح الاستصحاب بالمرة في مقام الشك
في امثال ذلك المقام اما مع عدم التعارض فظاهر واما مع التعارض فلانه من باب تعارض العمومات مع ادلة الاستصحاب
بالعموم من وجه وقضية ذلك طرحهما والرجوع الى الاصل ومقتضاه انه اذا تنجس شيء مثلا الاستصحاب نجاسته لعموم
قوله صلى الله عليه وآله جعلت لي الارض مسجدا وترابها طهورا واذا تنجس ثوب او ماء او كل جسم لم يستصحب نجاسته لعمومات
طهارة ثوب او ماء او كل جسم ونحو ذلك مع انه ليس كذلك لانا نقول ان الامر كما ذكر لو لم يكن مرجح للاستصحاب ولما ذكر
سابقا من ان من الموضوعات ما هو قابل للبقاء ويكفي ثبوته او لا في ثبوته في الزمان اللاحق كالطهارة والنجاسة و
الملكية وامثالها وان من المعلومات ان النجاسة مثلا متى حصلت في شيء لا يحكم بانتفائها الا مع حصول اليقين بطرو
المطهر مرجح للاستصحاب النجاسة وما شابهها في كون ثبوته اولا كافيا في ثبوته في الزمان اللاحق انه ما لم يتيقن كذلك
فلا يكون ترجيح الاستصحاب فيه فلو ورد امر بصوم شهر مثلا وقلنا بان الامر لطلب الماهية المطلقة لكونه مقتضاه الاكتفاء

وجوبه لعدم صوم اليوم الضائم لورود انه لا يجب صوم يكون ذلك معارضا للاستصحاب المذكور ولا نقول بتقدم الاستصحاب عليه
بل نقدم عليه بل باعتبار كون الوجوب غير قابل للبقاء كاستار الخيار الا الحكم لوجوب الصيام لعد اليوم بالاستصحاب
بل لعارضه استصحاب حال العقل اعني اصالة البراءة والتقدم على الاستصحاب وجوب الصيام في ع الاول
انه قد علم مما مرت الاشارة اليه ان من شروط محل الاستصحاب كون الموضوع قابلا للبقاء كالطهارة والملكية وامثالها
فلو لم يكن كذلك مثل الخيار والتوكيل لا يجرى فيه الاستصحاب والضابطة في معرفة ذلك انه ان كان الموضوع في
حد ذاته مع قطع النظر عن المزيل والرافع قابلا للانقسام الى التوقيت لوقت خاص والتابيد والاطلاق كالخيار فانه
يصح ان يقال لك الخيار في ساعة او في شهر او ابدا فهو مما لا يجرى فيه الاستصحاب لعدم ثبوته في الزمان الاول اذ القدر
المتيقن من ثبوته هو الثبوت على الفورية لان خاص يسع للاتيان به ولا يابى اليقين في الزمان الثاني الذي
عرض الشك بان يقال اليقين حاصل لولا الشك بهذا المخصوص بالزمان الاول فلا يشمله اطلاق النهي عن
نقض اليقين للزمان اللاحق وان كان في حد ذاته مع قطع النظر عن المزيل غير قابل للانقسام الى الاقسام
المذكورة كالطهارة والنجاسة والزوجية وامثالها فانها مما يبقى ابدا اذا لم يحصل الرافع ولا يقال للمتطهر انك
متطهر ساعة او نصف يوم او يوما بل هذا الوصف باق ما بقي اذا لم يحصل المزيل الرافع وكذا النجاسة والملكية
وامثالها فمثل هذا الموضوع يجرى فيه الاستصحاب واذا عرفت هذا تعلم انه على القول بجواز التمسك بالاستصحاب
في اصول الدين والمذهب لا يمكن اثبات نبوة الانبياء السابقين على نبينا وعليهم السلام ولا يتاتى للامم الذين
لم يؤمنوا بنبينا بذلك لان مطلق النبوة مما يقبل التوقيت بوقت خاص ويقبل انقسامه الى امد معلوم والابد والى
التقييد بعمر المبعوث للنبوة واذن فالقدر المتيقن المعلوم منه كونه نبيا ما دام حيا ولا يجوز نقض ذلك
اليقين بالشك فلا يحكم ببقائه الى هذا الزمان واما بعده فلا يابى اليقين بان يقال ان اليقين حاصل
لولا الشك وبهذا الاجمال التوهم الريب فيه فاذا حاول اليهود او النصارى التعلق بالاستصحاب في نبوة موسى
او عيسى على نبينا وعليهم السلام واراد وابذلك الزامنا وابطال نبوة نبينا صلى الله عليه وآله وسلم فذلك منهم وهم
فاسد وخيال كاسد لا طريق لهم الى ما حاولوا الا انهم في ضلالتهم يعمهون نعم اذا كان المتحقق النبي المطلق
يجرى فيها الاستصحاب ولكن اثبات ذلك دونه خرط القتاد بل القدر المعلوم المتحقق عند الكل مطلق النبوة
ودعوى غير ذلك انه لا سبيل للاستصحاب اليه الثامن انه لا يجوز استصحاب الحي المعلوم ثبوته اذا لم يعلم خصوص فصله فاذا
علمنا وجود حيوان في دار ولم نعلم انه فرس او غيره من البهائم او الطيور او الخنازير فاذا بعد مضي زمان لا يمكن لنا الحكم ببقاء

٥٢

مدة يعيش فيها الطيور عمرا او ان كان مستندحجية الاستصحاب النصوص الناهية عن نقض اليقين بالشك اذ المراد من
اليقين المنهى عن نقضه كما عرفت هو اليقين لولا الشك ضرورة عدم اجتماعهما وقد تبين انه في المقام لا يمكن
ان يقال في اكثر الامتداد بين ان اليقين حاصل لولا الشك اذ لا يبقى اليقين الى هذا الامد قطعا والذي يمكن
ان يحكم ببقاء الحيوان المفروض حتى انتهوا الى زمان هو اقصر ازمنة يعيش فيها الحيوانات فان اليقين باق الى هذا الزمان
ويبقى فعند اليه بحيث يمكن ان يقال ان اليقين حاصل لولا الشك الثالث ان المناط عندنا في حجية
الاستصحاب كما عرفت مرارا هو الاخبار الناهية عن نقض اليقين بالشك والشك حيث ذكر في مقابلة اليقين
يكون المراد به المعنى العام المتناول للظن ايضا واذن فحينئذ نتمسك بالاستصحاب ونحكم ببقاء الامر الثابت اولا
وان حصل الظن بوجود الرافع ايضا لان الظن مما لا نقول بحجيته في المدارك في جميع الادلة عندنا وهو التعبد
فكلما ثبت بعد تحقق هذا الظن يحكم ببقائه حتى يحصل اليقين بزواله وارتفاعه وذلك هو صريح بعض الاخبار وظاهر بعض اخر
الرابع ان الاستصحاب لا يجرى فيما لا يدرك كلما لو منهما احدهما مثل الموضوع وتأملها
فقد استعداد البقاء للحكم في بعض الموارد فان الواجب في الوضوء مثلا غسل اليد من المرفق الى الرؤوس الاصابع
فاذا قطع بعض الساعد لا يجوز الحكم بوجوب الباقي بمقتضى الاستصحاب بان يقال الان هذا كان غسله واجبا في ضمن
الكل فيكون وجوبه مستصحبا بعد القطع وذلك لان متعلق الوجوب اولا كان مجموع اليد بما هو مجموع وذلك تبدل
بالقطع او صحان الحكم السابق انما هو الامر بغسل المجموع من حيث هو مجموع وهو امر واحد وليس اوامر متعددة
بكل جزء جزء منه وما لم يتعلق بما سقط التكليف فلا بد في غسل الجزء الباقي من دليل اخر لعدم امكان
اجراء الاستصحاب مع ان حكم الجزء كان تابعا للكل وارتفع ما كان تابعا له والالزم اذن بكلام العقل ارتفاع الحكم
عن الباقي فليس للمحل قابلا للبقاء اصلا بل غيره لكن ضرورة عدم بقاء وصف التبعية بعد انتفاء الكل فيبقى
البعض مع انه فان الوجوب في حد ذاته ثابتا بالحيثية في عدم القابلية للبقاء الخامس ان الاستصحاب ليس من مسائل الاثبات
حكم من الاحكام فعدم نقض الوضوء بخروج المذي لا يدل على حكم المذي بانه ليس ناقضا بل ذلك مسكوت فيه والحكم
ببقاء الطهارة انما هو من جهة الاخبار الناهية عن نقض اليقين بالشك ولو كان الشك في قدح العارض والعارض
في المقام هو المذي ولكان كونه ناقضا مسكوتا فيه يحكم ببقاء الطهارة بمقتضى الاخبار ولا ريب في ان عدم
مورد الشك فكلما نحكم جزما والحال هذه بانه ليس بناقض ولا ينافي ذلك ما فيما سبق من ان الاستصحاب طريق معتبر
عن صاحب الشرع لادراك الاحكام الشرعية بالادلة التي جعلها طريقا اليه فان المراد ثمة من الحكم هو الحكم الظاهري

مثل وجوب قصد السورة المعينة عند البسملة ووجوب نية الخروج عن الصلوة بالتسليم ونجاسة ارض الحمام ونجاسة الغسالة والذي يدل على ذلك حصول
العلم واليقين بانه قد جرت العادة في ان ما تعم به البلوى ويطلع عليه و يستند اليه الحاجة يكثر السائل عنه و يستفيض به الاخبار ان لم
يتواتر فان جماعة من العلماء كان اربعة الاف منهم تلامذة مولانا الصادق عليه السلام كما نقله المعتبر وكانوا ملازمين لائمتنا عليهم السلام
في ما يزيد على ثلثمائة سنة وكان همهم اظهار الدين عندهم وبيانهم على تبليغهم وجمعهم كلما يسمعون عنهم عليهم السلام فلا مجال اذا كان
لخصوص موضوعه في مقام العمل فيكون حكما عمليا اجتهاديا والحكم المنفي ههنا هو الحكم الاجتهادي
موضوعه الثابت لغيره كما يظهر من المثال فان الاستصحاب لا يكون من مسائل السادس ان الدراد
ان الاحكام الثابتة في الشرائع السابقة التي لم نعلم نسخها لا يجرى فيها الاستصحاب ولا يجوز اثباتها في حقنا به
وان كانت واردة في مقام المدح او الذم لعدم انصراف الاخبار الناهية عن نقض اليقين بالشك الى
امثال ذلك فما ورد عن ائمتنا عليهم السلام في حكم منها بعالم في حقنا فانهم عليهم السلام او تفسير لها
القرآن على وجه يعلم منه بانهم سلام الله عليهم بلغاؤه فهو المتبع والا فاثبات الحكم الثابت في شرع الامم للغير
للغير بالاستصحاب غير معقول لانه قد تعلق بالغير والاحكام الشرعية تابعة للمصالح فربما اقتضت المصلحة
ثبوت حكم له ولم توجد تلك المصلحة لشخص اخر فكيف يمكن اثبات ما ثبت لاحد لغيره من غير دليل ولا حجة معلومة عن
صاحب الشرع لوضوح اختلاف الحكم والمصالح باختلاف الاشخاص ولا سيما مع اختلاف الازمنة المتباعدة
المتفاوتة فتبصرة من الاصول المعتبرة المعروفة بين الاصوليين المتفق عليه عندهم عدم
الدليل دليل العدم وهو من الادلة الاجتهادية الناظرة الى الواقع وحينئذ فما يفيد الظن منه فهو ليس بحجة الا
على اصل ضعيف غير اصيل وهو حجية مطلق الظن فيكون مبنيا على اصل فاسد نعم تمسك اذن باصل البراءة
وهو اصل اخر يتقرر في مقام العمل ولا دخل له بعدم الدليل لانه كما عرفت اصل اجتهادي كاشف عن الواقع
واصل البراءة اصل عملي يتمسك به في مقام العجز عن الواقع لدفع التكليف بحسب الظاهر وان كان الحكم في الواقع
ونفس الامر ثابتا فهو لا يفيد نفي الحكم الواقعي بخلاف عدم الدليل فهو يفيد نفي الحكم الواقعي ويتفرع الى قسمين
قسم منه يفيد الظن بنفي الحكم في الواقع وهو ليس بحجة لعدم حجية مطلق الظن كما دللنا عليه في محله وقسم منه
يفيد العلم واليقين بنفي الحكم في الواقع والظاهر انه مخصوص بما يعم به البلوى اذ فيه يتحقق ان يقال انه لو كان
الحكم ثابتا في الواقع وجوبا او حرمة لكان الواجب على صاحب الشرع نصب الدليل عليه لقبح اهمال ما يكثر به
البلوى في جميع الازمان بالنسبة الى جميع الناس فاي شيء اقبح من ان يكون الحكم في الواقع متعلقا بالناس مع كثرة
ابتلائهم به ولم يبين ذلك لهم والادلة الشرعية محصورة لحجية لم يوجد فيها دليل على الحكم المفروض يحصل
القطع واليقين بعدمه والا لزم التكليف بدون الدلالة عليه وهو تكليف بالا يطاق القاضي بابطاله العقل
على سبيل القطع واليقين وايضا الحكم الشرعي ممكن وكل ممكن يحتاج في وجوده الى العلة ودليل حجيته لا علة ولا
دليل لحصول العلم واليقين اذا كان مما يعم به البلوى لعدم اندراجه في دائرة الوجود وليس شيء يستتبع حجيته
كونها مما يتفق منه لتكاثرت فيه الادلة والاصل ان عدم الدليل فيما يعم به البلوى يوجب اليقين بعدم الحكم
فيه في الواقع بالتقريب الذي ذكرنا مضافا الى ما

كالعلم

كالعلم واليقين وبالجملة فان العقل بعد ملاحظة انه لا يوجد واقعة من الوقائع الا وله مدرك شرعي مبين كان
الائمة الاطهار عليهم الاف الصلوة والسلام وان لم يكن تلك الواقعة مما يكثر به البلوى يقطع بان عدم اقامة الدليل
على ما يعم به البلوى دليل على عدم ثبوت الحكم فيه والعقل مستقل فيه لا حاجة له الى انضمام الاخبار الدالة على حجية
اصالة البراءة لان مفروض الكلام فيما اذا حصل اليقين بعدم الدليل المستلزم لليقين بعدم الحكم فاي حاجة
ارتباط للاخبار التي لا تفيد اليقين في ذلك غاية الامر ان حصول اليقين مخصوص بما يعم به البلوى ولكن
لا ننافي عن ذلك بل نقول باختصاص الحجية به حيث لا يحصل اليقين في غيره ولو فرض حصوله في بعض الاحوال
فيكون حجة ثمة لعدم ما هو اخص من اليقين في الحجية فان قلت ان عدم دليل الثبوت لو كان دليلا على عدم الثبوت
لكان عدم دليل العدم دليلا على عدم العدم العدم او لو بنا احد طرفي الحكم في المحل المشكوك في ثبوت الحكم له لكونه
ممكنا او عدم العدم وجود فيكون الحكم المشكوك فيه حينئذ معدوما وموجودا في ذلك المحل فيجتمع النقيضان وهو
محال بالضرورة قلت ان الملازمة ممنوعة لوضوح ان عدم وجود العلة يكفي في عدم وجود الممكن بخلاف وجوده
فانه يحتاج الى مثبت يثبته كالعدم ولا يكفي فيه عدم وجود علة العدم مضافا الى ان الارادة شرط من غير المانع
ما يفهم منه ذلك مع ما فيه قبيح على الحكيم بخلاف عدم الارادة فانه يكفي فيه عدم البيان بل ذلك هو طريقة الشارع في جميع
امور الدين فان غير المراد منها غير مبين على انه لو صح ما ادعيت من كون عدم دليل العدم دليلا على عدم العدم
من الوجود لزم اثبات التكاليف والاحكام غير متناهية اذ ما من عدم حكم الا و يكون دليل عدمه معدوما او لزم
الضاوات ووصايا غير متناهية والتكليف بما لا يطاق والقبح على الشارع بترك اللطف باعتبار عدم
بيان هذه التكليفات اللازمة والسؤال بابراز هذه في رتبة البطلان فالمعدوم مثلها والملازمة مثله كونها
بلية بنفسها اذ ما لنا الى بيانها القول لنا اذ ما من عدم حكم مع ان المفروض حجية ما يفيد العلم واليقين على المحقق
عندنا او ما يلزمه وما يفيد الظن ايضا عند كثير من الاعلام والعلوم ان فاضية لعدم حصول العلم بطريق النقض
وكذا العدم امكان حصول الظن بها ايضا ومجمل الكلام ان ما يفيد الظن منه فالتحقيق انه ليس بحجة واما
ما يفيد اليقين فلا مجال للتجنب عن حجيته كيف واليقين مما اتفق على حجيته في جميع العلوم اصولا وفروعا
المعقول وهذا الاصل مما ليس له ارتباط له بالاستصحاب لعدم اعتبار ملاحظة الحالة السابقة فيه ولا باصل البراءة لكونه دليلا
علميا غير ناظر الى الواقع ومخصوصا بالتكاليف وعدم الدليل دليل اجتهادي كاشف عن الواقع وليس مخصوصا بالتكاليف
بل يعم جميع الاحكام الشرعية وضعية كانت ام تكليفية و غيرها و حجيته بما يفيد القطع منه قد قام عليها كثير العلماء بل

جميع العقلاء ودعا بنوع علي عدم وجوب الصلوة على الركوع الصاعد على الزعنده ذكر مدركا علام الوجوب والحجر وعدم اشتراكه بسبب الماء فعالم اليوم دليل على
من افتاح القول الى اختصاره ومن هذا المثال الاخذ بالاقل عند فقد الدليل على الاكثر اذا لم يكن بينهما ارتباط وانا ظاهر والذي يتعلق فيه ويقول
بحجية انما هو القطع منه وما وقع فيه الخلاف وقيل فيه بالاخذ بالاكثر انما هو الظن منه ولا انضمام الى العلم بالاحتياط فيه لو كان مورد
دقيق مثل الفرك من شرعية على الوليات الارتباع فيهما ونصفهما واختلفوا فيه في ذهاب الكل فان وجب الاصل المذكور
القطع في اثناء المثال فلم ترجيح فيه الى القواعد المختار حسب لعدم حجية المظنون من فرع الاصل المذكور بالى غصب عينا قيميا فترد
بين اعلى القيم من حين الغصب الى حين الرد او التلف والقيمة يوم التلف ويوم الغصب ومثله ما اذا استأجر دابة فتعدى بها
فتلفت فتردد بين اعلى القيم من حين العدوان الى وقت التلف وقيمة يوم التلف ويوم التفريط ومثله عدد الجمع و
الغسل من الولوغ وفي جميع ذلك نظرا لحكم اذا تردد الامر بين الاخف والاثقل وكان الاخف جزء الاثقل كالثلث
او النصف مثلا والا فيكون خارجا عن هذا الاصل والظاهر فيه حينئذ التخيير ولكن الاصوليين اختلفوا فيه على اقوال
احدهما تعديم الاخف والآخر لزوم الاخذ بالاثقل واحتج الاولون بوجوه الاول قوله تعالى يريد الله بكم اليسر
وفيه ان المنوط من انتفاء العسر في الاثقل الثاني قوله سبحانه وما جعل عليكم في الدين من حرج وفيه ما في الاول من انتفاء
الحرج في الاثقل الثالث قوله صلى الله عليه وآله لا ضرر ولا ضرار في الاسلام والجواب ان التكاليف كلها فيها من الطاقات
الربانية فليس فيها ضرر بل فيها جلب المنفعة الرابع قوله صلى الله عليه وآله بعثت على الحنيفية السمحة السهلة التسمحة وفيه انه يجوز
الاثقل لا ينافي الحنيفية السهلة السمحة لان ذلك من الامور الاضافية فرب ثقيل يعد من السمح بالقياس الى ما فوقه ومن
بالقياس الى ما تحته واحتج الآخرون بوجهين احدهما الاحتياط وثانيهما قوله صلى الله عليه وآله الحق ثقيل مر والباطل
خفيف والجواب ان الاحتياط لا دليل على وجوبه بل هو امر مندوب اليه كما بيناه انشاء الله تعالى والثاني ليس فيه
دلالة على المراد اذ المراد منه ان الحق ما يثقل النفس ويعظم عليها ويتنفر عن ارتكابه [struck out]
والباطل ما يعده النفس خفيفا عليها وتميل اليه وترتكبه ولعل المراد الخفة والثقل بحسب المقدار او العدد
مضافا الى ان الموجبة الكلية لا تنعكس كنفسها بان يقال كل ثقيل حق وكل خفيف باطل وبدون ذلك لا يثبت المدعى
والذي يقتضيه التحقيق انه اذا دار الامر بين الاخف والاثقل وكان الاول جزء الثاني فان كان عدم الدليل على
الاثقل في مقام يفيد القطع بالعدم فهو المتبع والا فهو وان كان مندرجا تحت هذا الاصل الا انه لا يفيد الحجية
اذ الظن لا يفيد القطع ومقتضيه ذلك الرجوع الى ما يقتضيه الاصول الأخر عند عدم ترجيح احد الطرفين من الاتيان بالاثقل
او طرحه والاكتفاء بالاخف او غير ذلك مما يقتضيه الدليل المعول عليه واما اذا لم يكن الاول جزء للثاني فالحكم
فيه التخيير وحينئذ اكثر المقال في استعمال الخصم الى حكاية نفي الوجوب ونفي الضرر والضرار كما انها نهاية الغلط
والاستدلال بالاصول في كشف حقيقته تأتي انشاء الله تعالى فيقول المحل يقتضي الاصل في بيان ما اشتهر وتداول

دعوى العسر والحرج

ودعوى الضرر والضرار

عند

عند العلماء رضوان الله عليهم من الاستدلال على نفي الحكم المنافي بنفي العسر والحرج ولم تشعر وتحقيق ذلك على ما ينبغي يتم ما ليس اركانه
الى كون الاول في بيان الادلة الدالة على نفي هذه الثلثة عقلا واجماعا ونقلا كتابا وسنة اما الاول فهو ان العقل حاكم بقبح
تحميل ما لا يطاق الا انه مخصوص ببعض افراده وهو ما كان متضمنا التحميل بما هو خارج عن الوسع والطاقة بحيث كان تكليفا
بما لا يطاق واما ما سوى ذلك فلا قبح فيه اذا كان في مقابل اجر وثواب او كان لدفع ضرر او نفع عاجل والتزام العقلاء تحملون اولادهم
وعبيدهم مشاقا كثيرة فيما مرهم لما يترتب عليه كرفع ما يعرض لهم من الامراض والاسقام بل كثيرا ما يقطعون اعضائهم
لحفظ نفوسهم وايضا لو كان تحميل جميع ما اشتمل على مشقة قبيحا لبطل كثير من التكاليف المشتملة على المشقة مع ان التكليف
هو الحمل على ما فيه كلفة ومشقة واما الثاني فهو ان العلماء اطبقوا على قبح التكليف بما فيه احد هذه الثلثة وهذا ايضا كالاول
مختص بالاخص لما تحقق بحيث يبلغ الى التكليف بما لا يطاق واما ما يمكن تحمله ولو مع المشقة الشديدة فلا اجماع على نفيه في جميع
الاحوال بعمومها وان قام على نفيه في بعض الموارد المخصوصة واما الثالث فقوله سبحانه لا يكلف الله نفسا الا وسعها
وقوله جل ذكره ربنا ولا تحمل علينا اصرا كما حملته على الذين من قبلنا ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به وقوله عز شانه وما جعل عليكم
في الدين من حرج وقوله عظمت حكمته ما يريد الله ليجعل عليكم في الدين من حرج وقوله عز من قائل يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم
العسر واما الرابع فهي اخبار متكاثرة جدا مستفاضة كادت تكون متواترة منها ما رواه في قرب الاسناد عن مولانا
الصادق عليه السلم عن ابيه عليهما السلم ان النبي صلى الله عليه وآله قال اعطى الله امتي وفضلهم به على سائر الامم اعطاهم
ثلث خصال لم يعطها الا الانبياء وذلك ان الله تعالى كان اذا بعث نبيا قال له اجتهد في دينك ولا حرج عليك وان الله
تعالى اعطى امتي ذلك حيث يقول وما جعل عليكم في الدين من حرج يقول من ضيق الحديث ومنها صحيحة زرارة عن ابي جعفر
عليه السلم وهي طويلة وفيها فلما وضع الوضوء عمن لم يجد الماء اثبت بعض الغسل مسحا لانه قال بوجوهكم ثم وصل بها
وايديكم ثم قال منه اي من ذلك التيمم لانه علم ان ذلك اجمع لم يجر على الوجه لانه يعلق من ذلك الصعيد ببعض الكف ولا يعلق
ببعضها ثم قال ما يريد الله ليجعل عليكم في الدين من حرج والحرج الضيق ومنها صحيحة الفضيل بن يسار عن ابي عبد الله
عليه السلم قال في الرجل الجنب يغتسل فينتضح من الماء في الاناء فقال لا بأس ما جعل عليكم في الدين من حرج ومنها
صحيحة ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلم قال سألته عن الجنب يجعل الركوة او التور فيدخل اصبعه فيه قال ان كانت
يده قذرة فليهرقه وان كان لم يصبها قذر فليغتسل منه هذا مما قال الله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج
ومنها موثقة ابي بصير قال قلت لابي عبد الله عليه السلم انا نسافر فربما بلينا بالغدير من المطر يكون الى جانب
القرية فتكون فيه العذرة ويبول فيه الصبي وتبول فيه الدابة وتروث فقال ان عرض في قلبك منه شيء

فافعل هكذا يعني افرج الماء بيدك ثم توضأ فان الدين ليس بمضيق فان الله عز وجل يقول ما جعل عليكم في الدين من حرج
ومنها رواية عبد الاعلى مولى آل سام قال قلت لابي عبد الله عليه السلم عثرت فانقطع ظفري فجعلت على اصبعي
مرارة فكيف اصنع بالوضوء فقال تعرف هذا واشباهه من كتاب الله قال الله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج فامسح
عليه ومنها حسنة محمد بن الميسر قال سألت ابا عبد الله عليه السلم عن الرجل الجنب ينتهي الى الماء القليل في الطريق ويريد
ان يغتسل منه وليس معه اناء يغرف به ويداه قذرتان قال يضع يده ويتوضأ ثم يغتسل هذا مما قال الله تعالى ما جعل
عليكم في الدين من حرج ومنها صحيحة البزنطي قال سألته عن الرجل يأتي السوق فيشتري جبة فراء لا يدري اذكية
هي ام غير ذكية ايصلي فيها قال نعم ليس عليكم المسئلة ان ابا جعفر عليه السلم كان يقول ان الخوارج ضيقوا على انفسهم
بجهالتهم وان الدين اوسع من ذلك ومنها رواية المعلى بن خنيس عن ابي عبد الله عليه السلم انه قال ما امركم الله
بشيء الا فيما يسعكم ومنها رواية حمزة بن الطيار عن ابي عبد الله عليه السلم في حديث طويل قال للعبد ذكر قضاء الصلوة
اذا نام عنها والصيام للمريض بعد الصحة وكذلك اذا نظرت في جميع الاشياء لم تجد احدا في ضيق الى ان قال وما امروا
الا بدون سعتهم وكل شيء امر الناس به فهم يسعون له وكل شيء لا يسعون له فهو موضوع عنهم ومنها صحيحة هشام بن سالم
عن ابي عبد الله عليه السلم قال الله اكرم من ان يكلف الناس ما لا يطيقون ومنها رواية حمزة بن حمران عن ابي عبد الله عليه السلم
وفيها قلت اصلحك الله اني اقول ان الله تبارك وتعالى لم يكلف العباد ما لا يستطيعون ولم يكلفهم الا ما يطيقون الى ان
قال هذا دين الله الذي انا عليه وآبائي ومنها ما رواه في قرب الاسناد باسناده الى الصادق عليه السلم عن ابيه
عليهما السلم قال لا تغلظ على مسلم في شيء ومنها الخبر المروي في الكافي والتوحيد للصدوق والخصال وغيرها بطرق متعددة
مع قليل تفاوت في الالفاظ انه قال رسول الله صلى الله عليه وآله رفع عن امتي تسعة الخطأ والنسيان وما اكرهوا عليه وما لا
يعلمون وما لا يطيقون وما اضطروا اليه ومنها ما رواه في العقائد عن الصادق عليه السلم انه قال والله ما كلف العباد
الا دون ما يطيقون الحديث والروايات بهذا المضمون كثيرة جدا وكذلك الروايات التي تشهد بان فيها الامام عليه السلم
بنفي الحرج ومنها ما رواه العياشي في تفسيره عن احدهما عليهما السلم في آخر البقرة قال لما دعوا اجيبوا الى قوله تعالى
ربنا ولا تحمل علينا اصرا الحديث ومنها ما رواه علي بن ابراهيم في تفسيره عن الصادق عليه السلم في تفسير قوله سبحانه ربنا
لا تؤاخذنا الآية ان هذه الآية مشافهة الله لنبيه صلى الله عليه وآله لما اسرى به الى السماء قال النبي صلى الله عليه وآله انتهيت
الى سدرة المنتهى الى ان قال فنادى ربي تبارك وتعالى آمن الرسول بما انزل اليه من ربه فقلت انا مجيبا عني وعن امتي
والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله الى ان قال فقلت ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا فقال الله

لا تؤاخذك

لا اؤاخذك فقلت ربنا ولا تحمل علينا اصرا كما حملته على الذين من قبلنا فقال الله لا احملك فقلت ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة
لنا به الى ان قال فقال الله تبارك وتعالى اعطيتك ذلك لك ولامتك فقال الصادق عليه السلم ما وفد الى الله تبارك
وتعالى اكرم من رسول الله صلى الله عليه وآله حين سأل لامته هذه الخصال وورد العياشي ما في معناه في حديث بدون قوله فقال
الصادق عليه السلم الى آخر الحديث ومنها ما رواه الطبرسي في الاحتجاج عن الكاظم عن آبائه عن امير المؤمنين عليهم السلم
في حديث يذكر فيه مناقب رسول الله صلى الله عليه وآله فقال انه اسري به من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى مسيرة شهر وعرج به في ملكوت السموات
مسيرة خمسين الف عام في اقل من ثلث ليلة حتى انتهى الى ساق العرش الى ان قال قال سبحانه لا يكلف الله نفسا الا وسعها لها ما كسبت
من خير وعليها ما اكتسبت من شر فقال النبي صلى الله عليه وآله لما سمع ذلك اما اذا فعلت ذلك بي وبامتي فزدني قال سل قال ربنا
لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا قال الله عز وجل لست اؤاخذ امتك بالنسيان والخطأ لكرامتك علي وكانت الامم السالفة
اذا نسوا ما ذكروا به فتحت عليهم ابواب العذاب
وقد رفعت ذلك عن امتك وكانت الامم السالفة اذا اخطأوا اخذوا بالخطأ وعوقبوا عليه وقد رفعت ذلك عن
امتك لكرامتك علي فقال النبي صلى الله عليه وآله اللهم اذا اعطيتني ذلك فزدني فقال الله تعالى سل قال ربنا ولا تحمل علينا
اصرا كما حملته على الذين من قبلنا يعني بالاصر الشدائد التي كانت على من كان قبلنا فاجابه الله الى ذلك فقال تبارك اسمه
قد رفعت عن امتك الآصار التي كانت على الامم السالفة كنت لا اقبل صلوتهم الا في بقاع من الارض معلومة اخترتها
لهم وان بعدت وقد جعلت الارض كلها لامتك مسجدا وطهورا فهذه من الآصار التي كانت على الامم قبلك فرفعتها عن
امتك وكانت الامم السالفة اذا اصابهم اذى من نجاسة قرضوه من اجسادهم وقد جعلت الماء لامتك طهورا فهذه
من الآصار التي كانت عليهم فرفعتها عن امتك وكانت الامم السالفة تحمل قرابينها على اعناقها الى بيت المقدس فمن
قبلت ذلك منه ارسلت عليه نارا فاكلته فرجع مسرورا ومن لم اقبل ذلك منه رجع مثبورا وقد جعلت قربان امتك في
بطون فقرائها ومساكينها فمن قبلت ذلك منه اضعفت له اضعافا مضاعفة ومن لم اقبل ذلك منه رفعت عنه عقوبات
الدنيا وقد رفعت ذلك عن امتك وهي من الآصار التي كانت على الامم السالفة قبلك فرفعتها عن امتك وكانت الامم
السالفة صلواتها مفروضة عليها في ظلم الليل وانصاف النهار وهي من الشدائد التي كانت عليهم فرفعتها عن امتك
وفرضت عليهم صلواتهم في اطراف الليل والنهار وفي اوقات نشاطهم وكانت الامم السالفة قد فرضت عليهم خمسين
صلوة في خمسين وقتا وهي من الآصار التي كانت عليهم فرفعتها عن امتك وجعلتها خمسا في خمسة اوقات
وهي احدى وخمسون ركعة وجعلت لهم اجر خمسين صلوة وكانت الامم السالفة حسنتهم بحسنة وسيئتهم

بسببه ... من الآصار التي كانت عليهم فرفعتها عن امتك وجعلت الحسنة بعشرة والسيئة بواحدة وكانت الامم السالفة
اذا همّ احدهم بحسنة ثم لم يعملها لم يكتب له وان عملها كتبت له حسنة وان امتك اذا همّ احدهم بحسنة ولم يعملها كتبت له حسنة وان
عملها كتبت له عشراً وهي من الآصار التي كانت عليهم فرفعتها عن امتك وكانت الامم السالفة اذا همّ احدهم بسيئة
ثم لم يعملها لم يكتب عليه وان عملها كتبت عليه سيئة وان امتك اذا همّ احدهم بسيئة ثم لم يعملها كتبت له حسنة وهذه من الآصار التي كانت
عليهم فرفعت ذلك عن امتك وكانت الامم السالفة اذا اذنبوا كتبت ذنوبهم على ابوابهم وجعلت توبتهم من الذنوب ان حرمت عليهم بعد
التوبة احب الطعام اليهم وقد رفعت ذلك عن امتك وجعلت ذنوبهم فيما بيني وبينهم وجعلت عليهم ستوراً كثيفة وقبلت توبتهم بلا
عقوبة ولا اعاقبهم بان احرم عليهم احب الطعام اليهم وكانت الامم السالفة يتوب احدهم من الذنب الواحد مائة سنة او ثمانين سنة او
خمسين سنة ثم لا اقبل توبته دون ان اعاقبه في الدنيا بعقوبة وهي من الآصار التي كانت عليهم فرفعتها عن امتك وان الرجل من
امتك ليذنب عشرين سنة او ثلثين سنة او اربعين سنة او مائة سنة ثم يتوب ويندم طرفة عين فاغفر له ذلك كله فقال النبي صلى الله عليه وآله
اللهم اذا اعطيتني ذلك كله فزدني قال سل قال ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به قال تبارك اسمه قد فعلت ذلك بك وبامتك وقد رفعت
عظيم بلايا الامم وذلك حكمي في جميع الامم ان لا اكلف خلقا فوق طاقتهم الى غير ذلك من النصوص ... [illegible]
بعثت بالحنيفية السهلة السمحة ولكن الشأن في بيان معاني الالفاظ الواردة في الآيات والاخبار المذكورة من الطاقة والسعة
والضيق والاستطاعة والاصر والحرج والعسر فالطاقة بمعنى القوة والقدرة ففي الصحاح هو في طوقي اي في وسعي وطوقني
الله اداء حقه اي قوّاني وفي القاموس طوقني الله اداء حقه قوّاني عليه وفي نهاية ابن الاثير ودرت انّي طوقت ذلك اي ليته
جعل داخلا في طاقتي وقدرتي وفيه ايضا كل امرئ مجاهد بطوقه اي اقصى غايته وهو اسم لمقدار ما يمكن ان يفعله بمشقة منه
وفي مجمع البحرين وقد اطاق الشيء اطاقة قدر عليه ومنه لا تكلفني ما لا اطيق اي لا اقدر عليه والمحققون يطلقون على [illegible]
القدرة ... والطاقة وانها خلاف الضيق ففي الصحاح الوسع والسعة الجدة والطاقة وفيه ايضا التوسيع خلاف التضييق
وفي القاموس وما اسع ذلك ما اطيقه والواسع ضد الضيق كالوسيع وفي المجمع السعة بالتحريك الجدة والطاقة والسعة
عدم الضيق والتوسيع خلاف التضييق ومن ذلك علم معنى الضيق ايضا وقد يستعمل ايضا في قولهم وضاق
بالامر ذرعا اي شق عليه والاستطاعة ايضا بمعنى الطاقة والقدرة ففي الصحاح الاستطاعة الاطاقة وفي
النهاية الاثيرية الاستطاعة القدرة على الشيء وفي المجمع من استطاع اليه سبيلا اي قدر عليه ولن تستطيع معي صبرا
اي لن تقدر على الفعل والاصر الحبس ففي الصحاح اصره حبسه واصرت الشيء اصرا كسرته ... [illegible]
والاصر العهد والاصر الذنب والثقل وفي القاموس الاصر الكسر والعطف والحبس وبالكسر العهد والذنب و[illegible]

في بيان معنى الطاقة

في معنى السعة

في معنى الضيق والاستطاعة

في معنى الاصر

الثقل

[illegible]

في النهاية الاصر الاثم والعقوبة واصله من الضيق والحبس يقال اصره ... اذا حبسه وضيق عليه وفي المجمع ولا تحمل علينا
اصرا اي ثقلا ... [illegible] وقيل الاصر الذنب ... [illegible] ... الضيق والحبس يقال اصره ... اذا ضيق عليه
ويقال للثقل اصر ... وفي حديث الاحتجاج ... والحرج الضيق ففي الصحاح مكان حرج اي ضيق وقد
بالاثم ايضا وقريب منه في القاموس وفي النهاية الحرج في الاصل الضيق ويقع على الاثم والحرام وقيل الحرج اضيق الضيق
وفي المجمع ما جعل عليكم في الدين من حرج اي من ضيق بان يكلفكم ما لا طاقة لكم به ... [illegible] ... في كلام الشيخ علي بن ابراهيم
الحرج الذي لا مدخل له والضيق ما يكون له مدخل وقد ورد في الاخبار المتقدمة بالضيق ايضا والعسر واضح المعنى
وهو نقيض اليسر ففي النهاية العسر ضد اليسر وهو الضيق والشدة والصعوبة وفي المجمع عسر صعب شديد واعسر الرجل افتقر
... فقد تبين مما ذكرنا ان الاستطاعة والطاقة بمعنى واحد هو القدرة والسعة ايضا ما لا حاجة اليهما او الى عدم الضيق و
ان الحرج ايضا هو الضيق والعسر يحتمل ان يكون مع الضيق بمعنى واحد بان يكون معنى العسر ما فيه صعوبة شديدة ... الضيق
او يكون معنى الضيق ما فيه صعوبة مطلقا وان يكون اعم منه بان يصدق على كل صعب شديد ولا يصدق الضيق الا على
ما كان في غاية الصعوبة والشدة والظاهر في العرف هو الاخير فان اهل العرف يطلقون العسر على كل شديد صعب ولا يطلقون
الضيق عليه وهو لم يثبت من اللغة خلاف ذلك ايضا واما الاصر فهو ايضا كما عرفت لا يخرج عن العسر والضيق بل اما هو الاول
او الثاني او بمعنى يقرب الى احدهما وكيف كان فاللازم مما ذكرنا ان الثابت من الآيات والاخبار انتفاء التكليف بامور ثلثة
ما لا يطاق وما فيه الضيق وما فيه العسر واما في ايام عن من نفى التكليف بغير الطاقة فظاهر الا بدّ وان يكون او ان
منه فهو ليس نفي امور ثلث الضيق والعسر وقد ... [illegible] ... القدرة والطاقة مع ان الرواية في نفيها ضعيفة ...
لا اثبات له لعدم ... [illegible] ... وكذا الرواية التي تنص على القاطعة بانه لا غلظ على مسلم ... [illegible]
الا قدر ما عليه والطاقة فان حاصل ان القدر المعلوم المتيقن من تعدادها هو نفي العسر والضيق والشاق وانه لا تكليف
مع ... [illegible] ... ان هذا النفي مساوق للقدرة والطاقة وليس المراد عدم جواز التكليف ... [illegible]
كما ربما يتوهم فظاهر عبارتها الظهور الاتفاق على جواز التكليف ... [illegible] ... فظاهر ... المبالغة والتاكيد
نفي هذه الثلثة ... ثبوت التكليف وانه لا تكليف ... [illegible] ... وان اختلف فلبيك ... [illegible]
... [illegible] ... وذلك الاصل العظيم ... عدم جواز التكليف الا بقدر القدرة و
الطاقة ... والضيق انه لا دلالة فيها على نفي التكليف بغير القدرة والطاقة ... [illegible] ... من الاخبار
جواز ... مع القدرة والطاقة وعدم جوازه ... الطاقة او وجود الضيق او العسر وذلك لان كلام ... [illegible]

في معنى الحرج

في معنى العسر

... [illegible] ... الادلة بمعنى عسره والمعنى ان تعالى لا يكلف عباده الا دون طاقتهم وقدرتهم ولعدم طاقتهم وقدرتهم و
يقال ان الاستفادة من النفي اثبات ... ثبوت التكليف بقدر القدرة والطاقة ... [illegible]
حال عدم ... [illegible] ... والآيات ... الموجب لنفي التكليف ... وفقد القدرة
والطاقة ونفي الغلظ في الحديث ... [illegible] ... الضيق والعسر فيكون ... نفي
الضيق والعسر ونفي التكليف مع ثبوتها ... وقد علم سابقا ان كلا منها موجب لنفي التكليف فحاصل ... [illegible]
الحديث ... مطابق لمفاد الآيات والاخبار المتقدمة ... الكلام ... الى الاختتام ... [illegible]
والاستطاعة المذكورتين في الآيات والاخبار المعتبرتين في صحة التكليف بمعنى واحد هو القدرة وان السعة ايضا اما
راجع اليهما او الى عدم الضيق وان الحرج المنفي في صحة التكليف هو الضيق والعسر المنفي فيها ايضا ... [illegible]
وكذا الاصر ... على كل صعب شديد ... للمشقة والضيق ... بمعنى الحرج ... عن خصوص ما هو في غاية
الصعوبة والشدة وان الاصر المنفي في هذه الشريعة ... التكليف ... العسر والضيق المنفيين ... [illegible]
في تلك الآيات والاخبار ان المعتبر في صحة التكليف في شريعتنا على ... [illegible] ... الصلوات والتحيات ... [illegible]
القدرة والطاقة وانتفاء الضيق الذي هو معنى الحرج وفقدان العسر ... المشقة وذلك ... [illegible]
... الخاطر فاعلم انه ... المدعى ... مباحث ... الاول انه قد علم من ظواهر الآيات والاخبار الماضية المتكاثرة
المتظافرة نفي العسر والحرج والمشقة في الدين وصحة التكاليف ولو لا غير هذه الظواهر ... [illegible] ... مقتضاها
انتفاء تلك الامور ... وكان ... بعموماتها مع الرجوع في تعيين معنى العسر والحرج الى
العرف واللغة وكفى ... امران ... الاشكال ... انهما ... بالعموم ... [illegible]
التكاليف الشاقة والاحكام الصعبة التي لا ريب ... العرف ... عسر وحرج وصعب ... كالتكليف بالصيام
في الايام الصيفية ... الطويلة والحج والجهاد وبذل الانفس والاموال في سبيل الله ... [illegible]
والامر بالمصابرة في مقابلة الشجعان والنهي عن الفرار عن المصاف والميدان وعدم ... [illegible] ... في
اجراء الاحكام والتوضؤ بالمياه الباردة في الليالي الشتوية ولا سيما في الاسفار ... [illegible]
الاكراه ... النفس ... والمهاجرة عن الاوطان لتحصيل الواجبات من مسائل الحلال والحرام و
ترك الرسوم والعادات المتداولة بين الانام لتحصيل ما يرضى به الملك العلام الى غير ذلك من الامور الصعبة فانهما
... [illegible] ... الحكيم ... [illegible]

في بيان ... التكليف ... الضيق

في بيان ... العسر والحرج

الثانية

[illegible]

المتيقن ... في عدة من الانفاذ ... الاخبار الواردة عن معادن العصمة عليهم السلام والآيات ... [illegible]
الناطقة ... المشاق ... بنفي العسر والحرج وكذا في كلام الفقهاء رضوان الله عليهم ومع ذلك ... [illegible]
عدم سقوط التكليف في كثير من الموارد ... واشق من ذلك ... والعقد ... [illegible]
رضوان الله عليهم ... [illegible] ... في دفع الاشكال ... [illegible]
انه قال في كتابه ... الفصول المهمة نفي الحرج ... [illegible] ... التكليف بما لا يطاق ... [illegible] ... جميع
التكاليف ... وهذا الكلام ... على ثبوت العسر والحرج في جميع التكاليف ... [illegible]
اجمال ... الحرج ... عدم جواز التعلق به في ادلة الفقه ... [illegible]
جميعهم ... [illegible] ... في قواعده ... [illegible]
واما ما ورد في هذه الشريعة من التكاليف الشديدة كالحج والجهاد ... [illegible]
فليس شيء منها من الحرج فان العادة ... [illegible] ... ومن دون
عوض كالمحارب ... [illegible]
فما جرت العادة بالاتيان ... عظيما ... النفس والمال فليس ذلك من الحرج ... [illegible]
... [illegible] ... المشتبهات ... الدوام حرج وضيق ... [illegible]
في الشرع ... [illegible] ... العسر والحرج في جميع التكاليف ... [illegible]
... [illegible] ... الفاضل ... الحرج ... التكاليف ... [illegible]
... [illegible] ... على الدوام ... [illegible] ... والعسر ايضا منفي
كما عرفت ... [illegible] ... المراد من الحرج كما عرفت ... [illegible]
... [illegible] ... الفقهاء بل الاخبار ... [illegible]
بنفي الحرج ... [illegible] ... التكاليف ... [illegible]
... [illegible] ... الحج والجهاد والصيام في الايام ... [illegible]
واما ... [illegible] ... العادة بالاتيان ... [illegible]
العسر والحرج عن التكليف كما فعله الفاضل المذكور ... وان كان ... [illegible]

في بيان ... [illegible]

فاراد الفاضل النراقي رحمه الله على دليل نفي العسر والحرج واما قوله في التكاليف بالعبد ضيقا عرفا فهو غير مسلم وكون نوع [illegible]
الذي فيه ما يكلف النفس عسرا او حرجا وضيقا ممنوع ونفي الحرج عما هو اسهل من ذلك كما في الاخبار وكلمات الاخيار
لا ينفي [illegible] ان يكون فيما هو اصعب عسرا او حرجا اذ لعلم من جهة المنفعة الجليلة المترتبة في مقابله صير اسهل مما يعلم انه
اسهل لان [illegible] الا سهل الممنوع منه معللا بنفي الحرج انما هو باعتبار قلة المنفعة المترتبة بازائه فالظهور ان الحرج
يختلف وجودا وعدما باعتبار اختلاف الافعال والعوض المترتب لها عن الشارع الحكيم وعن الفاضل المومى اليه
انه قال والذي تقتضيه النظر لعله القطع بان التكاليف الشاقة والمضارة الكثيرة واردة في الشرع وان المراد بنفي العسر والحرج
والضرر نفي ما هو زائد على ما هو لازم لطبائع التكاليف الثابتة بالنسبة الى طاقة اوساط الناس المبرئين عن المرض والعذر
الذي هو معيار التكاليف بل هي منفية من الاصل الا فيما ثبت وبقدر ما ثبت والاصل انا نقول ان المراد ان الله لا يريد
بالعباد العسر والحرج والضرر الا من جهة التكاليف الثابتة بحسب احوال المتعارف الاوساط وهم الاغلبون فالباقي منفي
سواء لم يثبت اصله اصلا او ثبت ولكن على نهج لا يستلزم هذه الزيادة ثم ان هذا النفي اما من جهة تخصيص الشارع كما في كثير
من ابواب الفقه من العبادات وغيرها كالقصر في السفر والخوف في الصلوة والافطار في الصوم ونحو ذلك واما من جهة التعميم
لجواز العمل بالاجتهاد لغير المقدرة الجزئيات كالوقت والقبلة ونحوهما او الكليات كالاحكام الشرعية للعلماء انتهى كلامه
ومفاده ان قاعدة نفي العسر والحرج من باب اصل البرائة دون الدليل او يكون مفيد النفي التكاليف الثابتة ويكون مؤخرا
العسر والحرج المنفيين ما هو زائد على اصل طبائع التكاليف وتكون قاعدة نفي العسر والحرج من قبيل كل شيء مطلق حتى يرد
فيه نهي ونحوه فكل تكليف ثبت بالخصوص او العموم او التقييد او الاطلاق فيكون خارجا عنها فكلما كان على دليل
عام او خاص لا يعارضه القاعدة المذكورة ولا يخفى ان هذا خلاف لطريقة الفقهاء في استدلالهم بنفي العسر والحرج [illegible]
فصرح بان قاعدة نفي الحرج ليس من باب الاصل الذي جاز الخروج عنها بدليل كسائر العمومات بل لا يعارضها دليل الا
فطريقتهم في الاستدلال بها [illegible] عن كونها دليلا لا يعارضها دليل الا انها كالاصول التعليقية التي لا تعارض
شيئا من الادلة كما هو ظاهر كلام المحقق الثاني فان قلت ان تجرد الاستدلال بها لا يقدح على كونها دليلا على الاطلاق
لجواز ان يستدلوا باصالة البرائة في الاجتهاد مع انها من الاصول التعليقية فلم لا يجوز ان تكون قاعدة نفي العسر والحرج
ايضا عندهم كالاصول التعليقية كما اختاره الفاضل المذكور فيتوافقون الكل جميعا في كونها من باب الاصل
قلت انهم يستدلون بها في مقام التعارض مع دليل آخر وقياسه في مقابلتها ويرجحونها على ما يعارضها من الدليل
وهذا كله خلاف اصل البرائة واصل الاباحة وسائر الاصول التعليقية فانها ادلة حيث لا دليل واستدلالهم بها انما

قوله ٧ فان قلت ما الفرق بين اصل البرائة وسائر الاصول التعليقية والدليل او دليل الاصل دليلا مذكورا في عداد الادلة
قلت ان الاصل ما يدل على ثبوت شيء او نفيه لولا الدليل على خلافه والدليل ما يدل على ثبوت شيء مطلقا والفرق ان الاول
لا يعارض دليلا اصلا سواء كان موضوع الدليل اعم من موضوعه مطلقا او من وجه والثاني يعارض مع الادلة ويعامل معها التعارض

هو في صورة فقد الدليل الاجتهادي وانتفاء المعارض من المانع ووجود المعارض مما هو دليل فلا يلتفتون الى الاصول
التعليقية اصلا وان كان الدليل المفروض في نهاية ادنى درجات الحجية وكيف كان فالفاضل المعظم اليه الزم ثبوت
العسر والحرج في بعض التكاليف ومن التكاليف التي فيها المضارة وحمل ما يستفاد من ظاهر كلامه قاعدة
نفي العسر والحرج من باب اصل البرائة او من قبيل كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي وهذا مناف لاتفاق العلماء على
الاستدلال بها حتى مع قيام الدليل في مقابلها ايضا وتصريح بعضهم بانها ليس من باب الاصل بل انها لا يعارضها
دليل اصلا ٧ وذهب الفاضل النراقي رحمه الله الى ان قاعدة نفي العسر والحرج من العمومات المخصصة كسائر العمومات الواردة
في الكتاب الكريم والاخبار الواردة في الشرع القويم وقد بالغ في ذلك حيث قال في عوائده بعد نقل الاقوال فالحق
التحقيق [illegible] والتاويلات والتوجيهات بل الامر في قاعدة نفي العسر والحرج كما في سائر العمومات
المخصصة الواردة في الكتاب الكريم والاخبار الواردة في الشرع القويم فان ادلة نفي العسر والحرج يدلان على انتفائهما
كلية لانهما لفظان مطلقان وقعا في موقع النفي فيفيدان العموم وقد ورد في الشرع التكليف ببعض الامور
الشاقة والتكاليف الصعبة ايضا ولا يلزم من وروده اشكال في المقام كما لا يرد بعد قوله تعالى واحل لكم
ما وراء ذلكم اشكال في تحريم كثير مما وراءه وبعد قوله تعالى ولا اجد فيما اوحي الي محرما الاية تحريم اشياء كثيرة
لم يخصص باية تحريم غيره عموم ذلك فكذا ههنا فان تخصيص العمومات بالمخصصات كثيرة ليس بعزيز بل هو
امر في ادلة الاحكام شايع وعليه استمرت طريقة الفقهاء فغاية كون ادلة نفي العسر والحرج عمومات يجب
العمل بها فيما لم يظهر لها مخصص وبعد ظهوره العمل بقاعدة التخصيص فلا يرد شيء من الاشكالات ولعل لذلك
لم يتعرض الاكثر لذكر اشكال فيه لانه لا اشكال في تخصيص العمومات بالمخصصات ولا يلزم هناك تخصيص الاكثر
ايضا فان الامور الغير الصعبة غير متناهية والتكاليف الواردة في الشريعة محصورة متناهية ومع ذلك اكثرها
مما ليس فيها صعوبة ولا تعب كما [illegible] انتهى كلامه زيد اكرامه وانت خبير بما فيه من البعد والغرابة فان الادلة [illegible]
والحرج في حد ذاتها مع ما يستفاد من سياقها تنادي بانها باقية على عمومها وانها لا مخصص لها اصلا والحجة على ذلك
امور ثابتة في ذاتها محققة في نفسها من غير حاجة الى اعتبار امر خارج عنها [illegible]
منها ان فيها ما يشعر بارادة اليسر ونفي ارادة العسر كقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم
العسر وقوله عز وجل وما يريد الله ليجعل عليكم في الدين من حرج ودخول من الجنسية على النكرة المنفية في الاية المذكورة وفي
قوله عز وجل ما جعل عليكم في الدين من حرج وما في بعض الاخبار من توبيخ الخوارج بتضييقهم على انفسهم بجهالتهم [illegible]

وما فيه من الحكم بان الدين اوسع من ذلك [illegible] تعليق الحكم بالادعية على [illegible] الدين المحض لكون اهل [illegible]
واضعه جل وعلا اوسع في جميع الاحوال وفاطر التكاليف من ان كان فيه ضيق او عسر وما في بعض اخر من نفي
وجدان الضيق لاحد وانه لا غلاظ على مسلم وما في حديث المعراج من نفي الاصر عن هذه الامة المرحومة مما كان
على الذين من قبلهم وجعل الارض لهم مسجدا وطهورا وقوله صلى الله عليه وآله بعثت بالحنيفية السهلة السمحة فالانصاف ان
[illegible] سياق المثال المذكور [illegible] اسلوب الكلام ومزاياه ودقائقه نظر المطلع على خواص الفاظ [illegible]
من وجوه البلاغة والمحسنات من اهل اللسان اذا لاحظ جميع الادلة النافية للعسر والحرج حق الملاحظة [illegible]
وتامل فيها بدقيق النظر [illegible] وغيرها يعلم قطعا بانها باقية على عمومها [illegible]
اذ بالها بالتخصيص اصلا فقد ينبغي ان شيئا من هذه التوجيهات والتاويلات لرفع الاشكال لا [illegible]
وان كان الثاني منها قريبا الى الحق لولا ادلته المذكورة له فالحق الموافق للتحقيق هو الذي ذهب اليه [illegible]
ان لا عسر ولا حرج في شيء من التكاليف الثابتة عن صاحب الشريعة وان ظهر من بعضها في بادي الانظار انه شاق
وهذا هو الحق الاخير بان الشارع الحكيم [illegible] غير هذا المذهب [illegible] فان البعض ما يظن [illegible]
للعسر والحرج من بعض التكاليف كالجهاد والحج وبذل الاموال والانفس [illegible] والصيام في الايام الصيف
الطويلة الحارة وغير ذلك [illegible] الى حضرة الاحدية [illegible]
لارتفاع الدرجة القصوى والمرتبة العليا التي لا يمكن تصورها [illegible]
[illegible]
وكيفيتها واوصافها [illegible]
عن عالم الكم والكيف [illegible]
عسر ولا حرج [illegible] القطع بذلك بعد دقيق النظر [illegible] اخبر بانه لا عسر ولا حرج
في الدين اصلا [illegible] قطعا [illegible]
ضرورة استلزامه تكذيب صاحب الشريعة المفضي الى الكفر والتزام كون قاعدة نفي العسر والحرج من العمومات المخصصة
لا يوافقه مذاق احد ولا مزاج واحد لكونه في غاية البشاعة [illegible] واما الذي لم يتعلق به التكليف
[illegible] مطلقا [illegible] العسر والحرج فانما هو باعتبار [illegible] الموجب [illegible]
الاجر والمثوبة وتوضيح المقام انه لا شك في ان العسر والحرج في الامور يختلف باختلاف العوارض الخارجية فكثير ما يرى

بحسب الظاهر شيء عسرا او حرجا وفي الواقع يكون سهلا وسعة باعتبار ما فيه من الحكم والمصالح الموجبة للمواهب السنية والمراتب العلية
على ما هو المذهب من كون الحسن والقبح عقليين وربما يرى شيء في الظاهر سهلا يسيرا وهو في الواقع يكون مشقة بلا غاية
[illegible] من الجهة المقبحة فلا يتعلق به التكليف وكذا [illegible] ما هو لا يكون متعلق التكليف لما فيه من القبح
المبعد عن ساحة حضور حضرة القدسية [illegible] معللا كل منهما بالعسر والحرج المنفيين الموجبين لسقوط التكليف والحاصل
ان من الامور الموجبة لسهولة كل عسر [illegible] كل ضيق مقابلته العوض الجليل والاجر الجزيل ولا شك ان كل ما كلف
الله سبحانه [illegible] من الاجر ما يقابله لان من جاء بالحسنة فله عشر امثالها ولا يخفى ان كل مثل درجة من الدرجات المترتبة
التي [illegible] العقول عن [illegible] وعلى هذا فلا يكون شيء من التكاليف عسرا او حرجا [illegible]
فيه ادنى مشقة يكون من الامور التي لا يقابلها اجر ولا يستحق فاعلها عوضا وثوابا وما كلف من الامور التي يتوهم انها شاقة
في الظاهر فقد [illegible] مشقتها بما وعد لهم من الاجر الجميل والثواب الجزيل المقتضية لتلك الامور من جهة ما فيها
الجهة المحسنة [illegible] لا يقال انه يلزم على هذا ان لا يصلح [illegible] لنفي العسر والحرج ان يعارض شيئا من الادلة ويكون
حالها كحال اصل البرائة وهو واضح البطلان لكونه خلاف الاتفاق [illegible] ما اختاره
الفاضل القمي [illegible] على التمسك بها [illegible] اذ كل ما ثبت فيه التكليف عموما او
خصوصا فلا يجري فيه القاعدة المذكورة [illegible] فالتكليف
[illegible]
المذكور [illegible] والتزام نفي العسر والحرج في [illegible]
[illegible] حالها كحال اصل البرائة فان الذي [illegible] ان ما علم تعلق التكليف به لا يكون فيه عسر
ولا حرج من جهة نفي الشارع اياهما في الدين فلا ارتباط لها [illegible] وما علم عدم تعلق التكليف به يكون
خارجا من مورد الكلام ويبقى هناك قسم ثالث وهو ما دار [illegible] تعلق التكليف به وكان فيه
العسر والحرج باي مرتبة كانا بحيث يحصل الشك في كونه مكلفا به فيدفع التكليف بقاعدة نفي العسر والحرج وتطرح
الدليل المعارض لانا قلنا ان ما علم كونه مكلفا به لا يكون فيه العسر والحرج بحكم الشرع ولم نقل ان ما شك في كونه مكلفا
لا يكون فيه العسر والحرج حتى [illegible] ان يحكم بثبوت التكليف ورفع العسر والحرج بل القاعدة في [illegible] المقام التمسك
بقاعدة نفيهما ونفي التكليف بها فظهر انه على المختار يمكن تعارض القاعدة المذكورة بالدليل اخر ويكون التمسك بها
[illegible] القمي [illegible] في هذا المقام اذ لا يعلم [illegible]

الناس في التكاليف بملاحظة ما تعلق بهم من التكاليف الشاقة الشديدة الحاوية للعسر والحرج كما جاء دوامساله ... جاز الرفع
التكليف بالتمسك بقاعدة نفيهما لم اللازم على حيث التزام ثبوت التكليف كما يجب التزامه فيما اذا قام دليل
في مقابل اصل البراءة نعم لو فرض انه لولا الالتفات الى التكاليف الشاقة الشديدة الواردة في الشريعة علم في امر
فامر او دليل على كونه مكلفا به ان فيه من العسر والحرج ما هو زايد على قدر ما يتحمله الناس او شك فيه
صح له رفع التكليف بالتمسك بقاعدة نفيهما اطلاق الدليل المفروض الا انه فرض نادر لم يوجد فرض عن واقع
ولكن كان ما ذكرنا ان التكليفات الواردة في الشريعة ليس فيه من العسر والحرج الا الاخبار الصادر
بذلك ... كما عرفت ...
[illegible]
كما الاصل البراءة وقد عرفت ان الزام كون قاعدة نفيهما ادلته من العمومات المخصصة ...
[illegible]

[illegible]

الموضعها فما هو حرج بالقياس الى السالم يكون حرجا خفيف شرعا ولكن الاشخاص ... المعرفي هذا الذين كما
هو الظاهر من الاية ورفع الاغلال والاخبار ... ان نفي العسر والحرج مخصوص بما بلغ ...
ولا اضا في اختلافهما باختلاف الاعصار والامصار والازمان والبلدان كما انهما يختلفان باختلاف
الاشخاص والاحوال فقد يكون شي عسرا او حرجا بالنسبة الى شخص دون اخر بسبب العجز والضعف والعجز
والمرض والشباب والشيب وقد يكون امر عسرا او حرجا في زمان دون زمان او بلد دون بلد اخر باعتبار
كونه متعارفا ومتداولا او غير متعارف ولا متداول ... جهة حصول الملالة وعدمه ويكون نفيهما
موجبا للتخفيف من وجهين احدهما الحكم بالتخفيف ونفي التكليف ... وثانيهما التخفيف الثابت في
الشريعة المطهرة ...
[illegible]

[illegible]

ولاضرر منها ما رواه ابن عبد الله بن مسكان عن زرارة عن ابي جعفر عليه السلام ومنها ايضا واردة في واقعة سمرة مع الانصاري
وهو ان سمرة بن جندب كان له عذق وكان طريقه اليه في جوف منزل رجل من الانصار وكان يجي ويدخل الى
عذقه بغير اذن من الانصاري فقال الانصاري يا سمرة لا تزال تفجأنا على حال لا نحب ان تفجأنا عليها فاذا دخلت فاستاذن
فقال لا استاذن في طريقي وهو طريقي الى عذقي قال فشكاه الانصاري الى رسول الله صلى الله عليه وآله فارسل اليه رسول الله
صلى الله عليه وآله فاتاه فقال له ان فلانا شكاك وزعم انك تمر عليه وعلى اهله بغير اذنه فاستاذن عليه اذا اردت
ان تدخل فقال يا رسول الله صلى الله عليه وآله استاذن في طريقي الى عذقي فقال له رسول الله صلى الله عليه وآله خل عنه ولك
مكانه عذق في مكان كذا وكذا فقال لا قال فلك اثنان قال لا اريد فجعل صلى الله عليه وآله يزيد حتى بلغ عشرة اعذق
فقال لا فقال لك عشرة في مكان كذا وكذا فابى فقال خل عنه ولك مكانه عذق في الجنة فقال لا اريد فقال له
رسول الله صلى الله عليه وآله انك رجل مضار ولا ضرر ولا ضرار على مؤمن قال ثم امر بها رسول الله صلى الله عليه وآله
فقلعت ثم رمى بها اليه وقال له رسول الله صلى الله عليه وآله فاغرسها حيث شئت ومنها ما رواه عقبة بن
[illegible]

وسابقيه

ومما يقربه ان هذا المعنى اخص منهما لاختصاصه بما كان الضرر بسبب احداث امر في الطريق وعمومهما ولو يؤيد هذا المعنى ما رووه
المشايخ الثلثة باسنادهم عن الحلبي وفيه كل شي اضر بطريق المسلمين فصاحبه ضامن لما يصيبه ويمكن ان يكون
المراد هو المعنى الاخير خاصة ولكن يكون معنى قوله هو ضامن انه ضامن لما اضر به من الطريق لما اتلف ... الا انه
بعيد لعدم استعمال الضمان في مثل ذلك ... عدم ... اطلاقه عليه ... جميع الاحكام ... ومنها
رواية هارون بن حمزة الغنوي عن ابي عبد الله عليه السلام في رجل شهد بعيرا مريضا وهو يباع فاشتراه رجل بعشرة
دراهم فجاء واشرك فيه رجلا بدرهمين بالرأس والجلد فقضي ان البعير برئ فبلغ ثمنه دنانير قال فقال لصاحب
الدرهمين خمس ما بلغ فان قال اريد الرأس والجلد فليس له ذلك هذا الضرار وقد اعطي حقه اذا اعطي الخمس الى
غير ذلك من الاخبار المروية عن اهل العصمة عليهم الصلوة والسلام فانها كثيرة جدا حتى نقل عن فخر المحققين رحمه الله
انه ادعى في بحث الرهن تواتر الاخبار في نفي الضرر والضرار ...
[illegible]

التقرير على ما يستفاد من اكثر عبارات اللغويين الا انه اختلاف يسير لا يختلف الحكم المتعلق عليهما اذ الاختلاف انما هو في
بعض اوصاف معانيهما فان الضرر اما ان يكون مصدرا او اسم مصدر والفرق بينهما ان مدلول الاول هو
الفعل الصادر عن الفاعل على سبيل التدريج ومدلول الثاني هو الحالة العارضة للفاعل بصدور الفعل المفرد عنه
و[illegible] توضيح ذلك باللغة الفارسية في نحو كفتن ورفتن وكفتار ورفتار فان الاول مدلول المصدر والثاني مدلول
اسم المصدر فالضرر ان كان مصدرا يكون معناه نقص شيء من حق الغير وحيث انه ضد النفع كما عرفت
يعبر عنه بالفارسية زيان رسانيدن والا كان اسم المصدر يكون مدلوله الحالة العارضة للفاعل
باعتبار نقصه شيئا من حق الغير وعلى هذا فيا[illegible] يكون مآل النفي في قوله لا ضرر ولا اضرار
متحدا اذ المعنيان متلازمان ونفي كل يستلزم نفي الآخر والمقصود عدم مشروعية نقص شيء من حق الغير
يرجع معنى الاضرار قطعا لكونه مصدر باب الافعال واحد واما الضرار فان كان مرادفا للضرر مصدرا او اسمه كما قيل
او كان مصدرا او الضرر اسم المصدر كما هو قول اخر او كان بمعنى الضرر الذي هو مصدر بلا كلام كما يدل عليه عبارة الصحاح
حيث قال في مصدر [illegible] الضر بفتح الضاد مصدر ضره و في ذيلها وضاره مضارة وضرارا بمعنى ضره [illegible]
فعل بمعنى فعل اخر [illegible] كون مصدر المشتبه [illegible] مصدر المشتبه ففي جميع هذا التقادير يكون حاصل
نفيه كمحصل نفي الضرر من عدم مشروعية نقص شيء من حق الغير بلا اختلاف اصلا نعم يختلف المعنيان في كلمة اذا
اخذ الضرار بمعنى فعل الاثنين او بمعنى المجازات كما هما قولان فيه الا ان الظاهر من الرواية الاخيرة عدم اعتبار شيء منهما
فيه وعلى تقدير البناء على هذا الاختلاف موجبا لاختلاف الحكم كما لا يخفى والحاصل انه حيث يرجع نفي الاضرار الى نفي الضرر
في رجوع معنى الضرار الى معنى الضرر او الضر كما عرفت فباعتبار اطلاق هذه الالفاظ واطلاق النفي
يكون المتحصل من تلك الروايات ان ما هو ضد للنفع المعبر عنه بنقص شيء من حق الغير منفي في الشريعة قطعا
ولا يجوز فعله بوجه من الوجوه سواء كان من فعل الواحد ام فعل الاثنين وسواء كان ابتداء الفعل ام جزاء عليه
وسواء انتفع به الضار ام لم ينتفع واما اذا اخذنا الضرار بمعنى كونه بين الاثنين [illegible]

[illegible]

فما هو فعل الواحد يصير بنفي الضرر منفيا بالعموم المحيط لجميع المحتملات سوى ما هو فعل الاثنين والذي هو فعل الاثنين ينفى
بنفي الضرار عموما شاملا لكل الاحتمالات سوى ما هو فعل الواحد كما انه اذا اخذ بمعنى المجازات ينفى بنفي الضرر ما هو ابتداء
الفعل على وجه العموم المتناول لتمام الاحتمالات ما عدا المجازات وينفى بنفي الضرار ما هو مجازات بالعموم الشامل
لقاطبة الاحتمالات سوى ما هو ابتداء الفعل وكذا اذا حمل الضرر على ما يترتب عليه انتفاع الضار به والضرار
على ما لا ينتفع به فحينئذ ينفى بنفي الضرر جميع المحتملات المتصورة فيما يترتب عليه الانتفاع اجمع وبنفي الضرار
ينفى قاطبة الوجوه المحتملة فيما لا يترتب عليه نفع للضار ويعلم بهذا التفصيل انه بملاحظة جميع الفروض المذكورة
لا اشكال في ان مفاد تلك الاخبار عدم مشروعية فعل ما هو مضاد للنفع المعبر عنه بنقص شيء من حقوق
الغير بلا عوض [redacted] على طريق العموم وعلى اي من الوجوه المحتملة المتصورة اتفق وعدم جواز الوجوه
ذكرها على سبيل التعميم الذي اشرنا اليه وهذا التعميم مما لا ينبغي ان يرتاب فيه نعم في شموله لنفي اضرار الشخص
اشكال من ظاهر العموم ومن ان المنفي على جميع التقادير مصدر متعد مفتقر الى فاعل ومفعول والمتبادر
منه ان يكون الفاعل والمنفعل فيه متغايرين بالذات وبالحقيقة لا يكفي الا كونهما متغايرين بالاعتبار والذي يقوى
في النظر هو الثاني واذن فتحريم اضرار الشخص بنفسه واتلاف ماله وغير ذلك مما هو ضرر بالقياس اليه لا يستفاد من تلك
الاخبار بل يحتاج الى دليل اخر من اجماع او غيره وما يتوهم من ان الضرر والاضرار المنفيين فيها نكرتان
في حيز النفي فتفيد العموم مضافا الى ان كلمة لا لنفي الماهية والجنس وهو مستلزم بحكم العقل لنفي جميع الافراد فتتناول
اضرار الشخص بنفسه ماله ايضا وبدنيا ايضا مندفع بما مر من ان المتبادر منها باعتبار كون المنفي فعلا متعديا ان
يكون الفاعل والمنفعل متغايرين بالذات ولا ينصرف مفادها الى ما يكون التغاير بينهما اعتباريا وحيث كان
الضرر على ما عرفت مضادا للنفع فرجع الى اخراج ما في يد الشخص من الاعيان او المنافع او اخراجه عنها بلا عوض لم
تكلا يكون بازائه عوض مساو او زائد عليه فليس ضررا بل الاخر منفعة عائدة اليه كما ان الاول ليس ضررا ولا نفعا
والنفع في الاموال عبارة عن حصول زيادة مالية عينية او منفعة فكلما كان صرفا او اتلافا لجلب نفع او عوض
حاصل لم يكن ضررا والعوض اعم من ان يكون دنيويا او اخرويا واذن فالتكاليف الشاقة الواردة في
الشريعة المشتملة على بذل الاموال والانفس كالحج والزكوة والخمس والجهاد الاكبر والاصغر والصيام في
الايام الصيفية الحارة الطويلة وامثال ذلك مما يوهم ان يكون ضررا ليس بضرر قطعا لما في مقابلها من المنافع
الجليلة الاخروية الجسمانية والروحانية التي لا تعد ولا تحصى والتقرب الى حضرة القدس جلت كبرياؤه
والبلوغ الى المراتب القصوى والوصول الى الدرجات العليا بل هي منفعة محضة كما لا يخفى على اولي الابصار

والنهي وقد نظير ذلك في نفي العسر والحرج وكما قلنا ثمة ان العسر والحرج يسلم بانيا عن التكاليف الشاقة ولا حاجة
الى ارتكاب التكلفات وجعل قاعدة نفيهما من العمومات المخصصة كذلك نقول في هذا المقام انه لا ضرر
ولا ضرار في شيء من التكليفات ولا حاجة الى التزام تخصيص في نفيهما بالقياس الى بعض التكاليف
بل هنا اولى لما عرفت ان الضرر ضد للنفع والتكاليف الشاقة اعمال محصلة للمنفعة العظمى والاعواض
الكبرى وقد قلنا ان الضرر هو النقص الذي لم يكن في مقابله نفع ولا عوض مساو او زائد عنه حتى ان النقص
الذي في مقابله عوض اعظم يكون نفعا قطعا لا ضررا جزما ولا يخفى ان المثوبات الاخروية والدرجات
التي تحصل من امتثال التكاليف الصادرة عن صاحب الشريعة على صادعها الف الف السلام والتحية
اعظم بكثير مما ينتقص من جهة الامتثال فيكون منفعة لا مضرة ولذلك قال بنفي الضرر والضرار في التكاليف
من غير افتقار الى تخصيص قاعدة نفيهما بما اعتقد بما فيها البعض ممن قال بثبوت العسر والحرج في بعض التكاليف
وانه مخصص لقاعدة نفيهما هذا وكثيرا ما يشتبه المنع من النفع بالضرر فينبغي التامل حتى لا يلتبس الامر مثلا اذا
منع احد شخصا من بيع متاعه الذي اراد بيعه فهذا يكون دفع نفع وليس بضرر وكذا لو كان له ملك غير منتفع به
كعقوة بايرة اراد تنقيتها ومنعه مانع لا يكون ضررا بل هو منع عن تحصيل نفع ومثله ما اذا اراد عملا يوجب
النفع فمنعه عنه فذلك يكون منعا من جلب نفع لا اضرارا به وقس على ما ذكرنا نظائرها ثم يجب ان يعلم ان ما ذكرنا من ان
مفاد الاحاديث عدم مشروعية الضرر والضرار انما هو احد الاحتمالات المتصورة فيها وليس هو ما يوافقه التحقيق
ولا المختار عندي وبيان ذلك ان فيها محتملات ثلثة احدها ان يكون النفي بمعنى النهي ويكون المراد تحريم الضرر
والضرار ثانيها ان يكون النفي باقيا على حقيقته ويكون المعنى لا ضرر ولا ضرار مشروع ولا مجوز في دين الاسلام
بمعنى ان الله جلت الاؤه لم يجوز لعباده ولم يشرع لهم ضررا ولا ضرارا ويرجع هذا ايضا الى الاول لان مفاده تحريم
الضرر والضرار ثالثها ان يكون النفي باقيا على حقيقته كالسابق ويكون المراد نفي ماهية الضرر والضرار على
ما هو مدلول كلمة لا الموضوعة لنفي الجنس فيكون المعنى ان لا ضرر ولا اضرار موجود في دين الاسلام بمعنى انه ليس
من احكام دين الاسلام ما يوجب ضررا او ضرارا فكلما كان فيه ضرر او ضرار فليس منها ومحصله ان الله سبحانه
لم يرض لعباده بضرر ولا اضرار لا من جانبه ولا من جانب غيره بان يضر بعضهم بعضا وكلما كان مشتملا على ضرر
فهو ليس مما رضي الله به وليس من احكامه اذا عرفت هذا فاعلم انه لا شبهة في ان مقتضى اصالة الحقيقة في
الالفاظ حمل الاحاديث على المعنى الاخير لان الاول يوجب حمل الاخبار على الانشاء والثاني حمل ما هو موضوع

تعالى ولا هو مجوز لانه جل وعلا [illegible]

لنفي الجنس الذي هو حقيقته في نفي الماهية الحقيقية على نفي الوصف وكل منهما مخالف للاصل وظاهر الاستعمال فان النبي
صلى الله عليه وآله في مقام الاخبار كما في بعض الاحاديث لا الانشاء المعنى الاول واصلا بالمعنى الثاني ايضا لتحريم الضرر
والضرار في جميع الملل والنحل عقلا وشرعا فتعين المعنى الثالث وهو المختار وكون الضرر واقعا لا يصلح قرينة
لصرف اللفظ عن حقيقته لان المراد من الضرر الواقع ان كان مطلق الضرر فهو كذلك الا ان قرينة المقام
وهو كونه صلى الله عليه وآله في مقام بيان احكام دين الاسلام بل وخصوص الروايات الاولى ايضا تدل على
عدم وجود الضرر والضرار في دين الاسلام من حيث هو اسلام ولا ريب ان مثل هذا الضرر ليس بواقع وما توهم
من وقوعه مثل القصاص والديات ولا سيما ما هو على العاقلة منها والتقاص وتضمين الغاصب فجميع ما
شئنا منها ليس بضرر بل هي منفعة اذ المخبر الصادق اخبر بنفي ماهيته وان ما تضمن ضررا ليس من احكام
الله تعالى ولا هو مما يرتضيه سبحانه ولا بد للفاعل من ان لا وجه لالتزام التخصيص بحيث نفي العسر والحرج فان المذكورات
وامثالها ليست بضرر قطعا مع ان كونها ضررا انما في المعنيين الاولين ايضا فظهر ان مقتضى الاصل حمل الاحاديث
على المعنى الثالث اي الحمل على نفي ماهية الضرر وسلب وجودها في الاسلام ويتولد منه ان كل حكم يتضمن ضررا او
ضرارا ليس من احكام الاسلام اصلا اي حكم كان من الاحكام الشرعية [redacted] بل يستفاد
من الاحاديث ان نفي الضرر والضرار في الاسلام وعدم كون الحكم المتضمن للضرر حكما شرعيا حكم شرعي
يجب اتباعه والاخذ به وليس يجوز لاحد ان يتوهم انه كاصل البراءة دليل حيث لا دليل فان من توهم ذلك
فان هذا التوهم منه فاسد قطعا باطل جزما اذ قاعدة نفي الضرر والضرار في الاحكام الشرعية من الاصول
المتينة المتقنة والقواعد الثابتة المحكمة القاضية بها الاخبار المستفيضة المشتهرة الى ان لم نقل انها
متواترة المعتضدة بعمل الاصحاب الموافقة للعقول المستقيمة المناسبة للشريعة السمحة السهلة فهو دليل
متين قابل لمعارضة دليل ويستدل به على رفع الحكم المتضمن للضرر والضرار ثم تحديد الضرر والضرار
المنفيين يكون موكولا الى العرف اي ما يسمى ضررا عرفا فما لا يكون كذلك وان كان فيه نقص شيء للعبد
ضررا وليس منفيا في الشريعة ولا ريب في انه يختلف باختلاف الاشخاص والاحوال والاعصار والامصار
وفي الاحكام المتعارضة فمثل مثقال حنطة او حبة منها لا يكون ضررا فلو فرض انه كان احد مشغولا
بالصلوة عند زرع كثير واراد احد اخذ سنبلة منه لا يكون ذلك ضررا منفيا ولا يعارض قوله تعالى
لا تبطلوا اعمالكم بخلاف ما اذا اخذ نصف ما زرعه مثلا وعلى الفقيه ان يلاحظ ذلك في الموارد ولكن يبعد من الفقيه

فاذا دل الدليل المعتبر على ثبوته يستكشف منه ان ما كان يوهم كونه ضررا بحسب الظاهر لم يكن ضررا في الواقع لما مر من ان المتوافق للتحقيق ان ما حكم به الشارع لا يكون ضررا في الواقع ونفس الامر وان اوهم في بادي الرأي انه ضرر بل كلما حكم به يكون منفعة محضة وان التزام تخصيص قاعدتي نفي الضرر والضرار ونفي العسر والحرج مما لا وجه له اصلا بل مما لا يقبله العقل السليم بعد التوجه الى ما فيهما من التاكيدات الشديدة والمبالغات الاكيدة

في العرف لا يتفاوت قليله وكثيره في كونه منفيا معارضا لادلة الاحكام فما قيل من تعيين اخف الضررين عند التعارض فهو غير مستفاد من الاحاديث المذكورة نعم اذا كان قاعدة تقديم اخف الضررين ثابتة بدليل آخر ودل عليه الدليل في مورد خاص يجب اتباعه والا فلا وجه له في رفع الاقل الا حيث علم ان كلما يتضمن ضررا بالغير لا يكون حكما شرعيا ونفي الضرر يكون مما لا ينفي الحكم الا بعد حكم آخر فهو غير صالح له وبعبارة اخرى انه ينفي الحكم الشرعي الا انه لا يثبت الحكم الوضعي واذن فالضار والمتلف لم يكن ذلك مباحا له بمقتضى حديث نفي الضرر والضرار ولكن لا يمكن اثبات الضمان الذي هو من الاحكام الوضعية بحديث لا ضرر ولا ضرار بل يحتاج ثبوت الضمان الى دليل آخر نعم لو قيل ان معنى حديث لا ضرر ولا ضرار بلا جبران لدل على تحقق الجبران والضمان الا ان معنى الحديث بهذا الوجه غير ثابت مع انه على تقدير تسليمه لا يثبت ضمان الضار لامكان ان يكون الجبران من بيت المال او في الاخرة او في الدنيا من جانب الله سبحانه بان يجعل ما ينتفع من اتلفه بقدر ما استضر به فان قلت ان الضرر كما مر ما لم يكن بازائه عوض والعوض يعم الدنيوي والاخروي والاول مما يمكن ادراكه وحصره او استفادته بخلاف الثاني وعلى هذا فكيف يمكن ادراك ان الحكم المتضمن للضرر لا يكون له عوض حتى يحكم بكونه ضررا قلت ان الضرر هو الذي لا يكون في مقابله عوض معلوم فمجرد احتمال العوض لا يقتضي عدم صدق الضرر الثالث ان الذي يكون جبر الضرر صادرا من شخص على غيره هل يكون ضررا ام لا وجهان ويظهر الفائدة عند التعارض كما اذا تلف شخص مال غيره فان لم نقل بكون التزام المثل والقيمة ضررا نحكم بلزوم المثل او القيمة على المتلف من غير اشكال وان قلنا بكونه ايضا ضررا يحصل التعارض بين الضررين والتحقيق ان الجبران والالتزام بما يقابل بقيمته لا يوجب زوال الضرر المتحقق اولا كاعطاء المثل او القيمة فانه لا يكون موضررا على من تلف المال بل هو دافع لضرره ووجب على المتلف ذلك بحكم الشرع وقسم ليس كذلك كقصاص الجنايات وامثالها فانه عقوبة على المضر لا جبر ضرر من وقع عليه الضرر فما كان من قبيل الاول لا يعد ضررا اذ بالزامه يندفع الضرر الواقع على الغير فيخرج المتلف بذلك عن كونه مضرا او هو نفع عظيم لان الاضرار فعل محرم موجب للعقاب فلا في بعض ضرر بل دفع ضرر عظيم عن النفس بشيء يسير وما يكون من قبيل الثاني يعد ضررا لعدم دفع الضرر الاول واذن فلا يجوز الحكم بثبوته بمجرد الاضرار بل لا بد فيه من دليل منفصل معول عليه في اثبات مثل القصاص الثالث ان اذن شخص في اضراره لا يوجب جواز الضرر ولا يشرع ما هو منفي شرعا ولا يوجب اباحة الاضرار لعموم الادلة النافية للضرر والضرار ولا بد فيه من نفي الزام المضر بالمثل او القيمة فيما اوجبه الضرر لصدق الضرر في العرف المنفي في الشرع الا الاذن الحاصل بسبب منفعة دنيوية او اخروية كاذن المضيف في اكل ماله ونحوه والمتصدق والباذل المتقرب بها الى الله سبحانه نعم لو فرض وجود دليل من اجماع او نص على عدم الالزام بالمثل

والقيمة في صورة الاذن او يجوز الاضرار معه في مورد خاص او مطلقا يجب اتباعه ويكون خارجا عن موضع النزاع بالدليل الرابع انه اذا تصرف المالك في ملكه وتضرر به الغير فهل كون هذا الضرر من الضرر المنفي وجهان بل قولان ثالث من العمومات الدالة على جواز تصرف كل احد في ماله كقوله صلى الله عليه وآله الناس مسلطون على اموالهم والعمومات الناطقة بنفي الضرر والضرار والنسبة بينهما عموم من وجه فمنهم من رجح الاول مطلقا نظرا الى مصير الاكثر اليه كما يظهر للمتتبع من فتاويهم في موارد خاصة ومنهم من رجح الثاني مطلقا نظرا الى اكثرية اخباره والى ما قرر في محله من ان العمومات بالقياس الى الاحوال والامكنة والازمان كالمطلقات تنصرف الى افرادها الشائعة المتعارفة فان الناس شامل لجميع افراده الا ان الغير المتبادرة الا انه بالنسبة الى التسلط الذي هو حال من احواله مطلق ينصرف الى افراده المتعارفة ومن البين انه لا يستلزم ضررا فلا ينصرف الى ما يوجب ضررا بالغير ومنهم من فصل بين ما اذا كان تصرف المالك لرفع الضرر عن نفسه بحيث انه لو لم يتصرف في ماله يتضرر وما اذا لم يكن كذلك ففي الاول رجح الاول اذ الضرر الوارد على نفس الضار منفي في الشريعة وهو اولى بالدفع من الضرر الوارد على الغير وفي الثاني رجح الثاني لعدم وصول ضرر به نفسه وعلى هذا الى ان يمنع احاديث نفي الضرر للضرر منه محل تامل لتبادر التغاير الذاتي والحقيقي بين الفاعل والمنفعل منهما وعدم كفاية التغاير الاعتباري ومنهم من فصل بين ما اذا كان تصرف المالك بقدر حاجته وما اذا زاد عنه فالترجيح مع الاول في الاول ومع الثاني في الثاني والاقرب الذي ذهب اليه الاول اولا هو الجمع بين الحقين مهما امكن بان يراعي المالك حال الغير بقدر الامكان ويتصرف في ملكه على وجه لا يتضرر به غيره ويبذل جهده في ذلك على قدر وسعه وطاقته وان لم يقصد في تصرفه الاضرار فان قصد الاضرار بالغير حرام مطلقا حتى في صورة عدم ترتب الضرر عليه ايضا وعلى ما ذكرنا يدل حكاية سمرة بن جندب والانصاري فان النبي صلى الله عليه وآله على ما يستفاد من الحديث كان بناؤه اولا ان يجمع بين حقيهما بالاستيذان من سمرة في دخول الدار في الطريق الذي كان له وهو صلى الله عليه وآله في ذلك وامره بالاستيذان ثم بالبيع بكلمته باضعاف مضاعفة قيمته ثم بتعويضها بنخل الجنة وكان مراده صلى الله عليه وآله ان لا يتضرر كل منهما الا ان سمرة حيث كان رجلا شديد النفس ردي الغطرة على ما يعلم من الحديث المذكور خالف الرسول صلى الله عليه وآله ولم يمتثل شيئا من اوامره مع كونه مصلحة له وكان معلوما من حاله ان قصده في ابقاء نخلة ليس الا الاضرار وباعتبار علمه صلى الله عليه وآله بذلك قال له انك رجل مضار او ما اراك يا سمرة الا مضارا كما في حديث آخر وامر بقلع نخلته فليستفاد من ذلك كله ان الجمع بين الحقين مهما امكن مطلوب في امثال المقام وان قصد الاضرار بالغير حرام واما تضرر سمرة بالقلع فلاجل انه كان يستلزم منه الحكم كما هو المعلوم لمن لاحظ احواله بدقيق النظر حيث انه خالف

الرسول صلى الله عليه وآله كرارا مرارا مع عدم قبوله نخل الجنة المستلزم لعدم اعتقاده وبهذا ظهر ان الحديث المذكور لا يصلح دليلا على الترجيح فاعلا لنفي الضرر على اصل تسلط الناس على اموالهم باعتبار كون سمرة متصرفا في ماله وذلك لان الظاهر من اوله الى آخره الجمع بين الحقين ثم لما ظهر منه اللجاج والعناد وقصد الاضرار المحرم وما لفة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم صدر الامر منه صلى الله عليه وآله بقلع نخلته فان قصد الاضرار على الوجه الذي عرفته من الابرام والاصرار غير مجوز ولا مشروع بل هو حرام وان كان بالتصرف في ماله وبالجملة الواجب او الاولى مراعاة حال الغير والسعي والجد والجهد في عدم تضرره مع الامكان لتحصيل الجمع بين الحقين وان لم يمكن الجمع بينهما وان الغير يستضر لا محالة بتصرف المالك فحينئذ يتصور الاحتمالات المتصورة في المسئلة الى اقسام الاول ان يدفع المالك بتصرفه الضرر عن نفسه ولا يتعدى عما يندفع به ضرره ويعلم انه يستضر به الغير الا انه قصده مقصور على دفع الضرر عن نفسه الثاني مثل الاول الا انه لا يعلم ان الغير يستضر بذلك التصرف ولا يقصد ايضا بل اراد دفع ضرره الثالث ان يكون تصرفه لا لدفع المضرة بل لجلب المنفعة المحتاج اليها ويعلم ان الغير يتضرر به لكنه لا يتعدى عن قدر الحاجة الرابع مثل الثالث الا انه لا يعلم بتضرر الغير ولا يقصده ايضا ولا ينبغي التامل في تقديم عمومات السلطنة وترجيحها على عمومات نفي الضرر والضرار في كل من هذه الاقسام الاربع اذ لا يعقل منع المالك عن التصرف في ملكه بما يحتاج اليه لدفع مضرة او جلب منفعة وان استضر به الغير ضررا فاحشا ولو قطع النظر عن حكم الشرع به فكيف مع ورود العموم الدال على ثبوت السلطنة عن صاحب الشريعة المتلقى بالقبول عند الفريقين ومما يشهد بما ذكرنا ان العموم من جهة السلطنة مطلق لا ينصرف الى حال الاضرار بالغير بقصد العناد بالقياس الى تلك الاقسام فانه على تقدير تسليمه يمكن ان يقال بعدم شموله لصورة التعدي عن قدر الحاجة وقصد الاضرار ويمكن دعوى قيام الاجماع على ترجيح عموم السلطنة في هذه الاقسام وحكم العقل القاطع به الخامس ان يتعدى عما يندفع به ضرره مع علمه بتضرر الغير السادس مثل الخامس الا انه لا يعلم تضرر الغير ولكنه يقصد اضراره السابع ان يتعدى عن قدر الحاجة في جلب المنفعة المحتاج اليها وكان عالما بان الغير يتضرر به الثامن مثل السابع الا انه لم يكن عالما بتضرر الغير به ولكنه يقصد به اضراره ولا اشكال في ان تضرر الغير في هذه الاقسام الاربع من الضرر المنفي شرعا واللازم ترجيح عمومات نفي الضرر في كل منها على عمومات السلطنة مع اطلاق التسلط لا ينصرف الى شيء من هذه الاقسام مضافا الى تحريم قصد الاضرار وفعل ما يعلم تضرر الغير به مع عدم الحاجة اليه بقي الكلام في قسمين آخرين هما التعدي عن قدر ما يندفع به الضرر وعن قدر الحاجة مع عدم العلم بتضرر الغير ولا قصده وذلك والظاهر ترجيح عمومات نفي الضرر في كل من ذينك القسمين فيكون تضرر الغير فيهما من الضرر المنفي على ان المالك حيث لم يكن عالما به لا يكون عاصيا وبمقتضى عموم السلطنة كان هذا التصرف جائزا له ابتداء الا انه لو يجد حصول

الضرر يجب عليه دفعه عن اخيه المؤمن من جهة انه قد تعدى عن قدر ما كان محتاجا اليه من دفع المضرة او جلب المنفعة ولا فرق في جميع هذه الاقسام المذكورة في التصرف بين ان يكون حفر البئر لاستنباط الماء او حفر البالوعة او ارسال الماء او اضرام النار او جعل ملكه حماما او دكانا او طاحونة او حانوتا او غير ذلك من التصرفات الواقعة في ملكه

فنطـرة في اصالة النفي وقد يعبر عنه باصل العدم ولا ارتباط له بالاستصحاب بل هو قسم برأسه وان توهم بعضهم انه راجع الى الاستصحاب بعين استصحاب النفي واستصحاب العدم وهو ضعيف جدا للزوم مراعاة الحالة السابقة في الثاني وعدم اعتبار ذلك في اصالة النفي فان ملاحظة الحالة السابقة ليست لحقة في مفهوم والحيثية في الحد ومعتبرة فان لوحظت تلك الحالة في بعض الاحيان فيه فهو من حيث انه غير ماخوذ فيه ولذلك يكون اصالة النفي هو اعم من وجه البرائة لاختصاصه بالتكاليف وجريان اصالة النفي في جميع الممكنات وهو من الاصول التعليقية التي هي حجة حيث لا دليل والدليل على حجيته سيرة الفقهاء بل سيرة جميع العلماء بل سيرة قاطبة العقلاء من الخواص والعوام فان بنائهم قد استقر على نفي كل حادث مشكوك الوجود باصالة النفي فلا حاجة في حجيته الى ارجاعه الى الاستصحاب حال العقل والتمسك بادلة حجية الاستصحاب لكونه دليلا مستقلا قسيما للاستصحاب والسيرة قد استقرت على حجيته مضافا الى ان الادلة الآتية الدالة على حجية اصالة البرائة تدل على حجيته ايضا حيث نذكرها في مقام اثبات حجية اصالة البرائة مفصلا ان شاء الله تعالى واعرضنا عن ذكرها في هذا المقام حذرا عن الاطناب الموجب للسآمة على ان في تحقق السيرة المستمرة غنية عن بيان الادلة الاخر وذلك لما تقرر عند العلماء من ان الاصل في الحادث التاخر والاصل العدم تقدم مر ان كل حادث ممكن ونسبة الوجود والعدم على السوية لا ترجيح لاحدهما على الآخر وحينئذ يحتاج الحادث في وجوده الى مرجح يرجح جانب وجوده على عدمه

فطـرة في الاستقراء وهو الحجة التي يقع فيها التصفح للجزئيات المندرجة تحت امر كلي لاثبات حكم لذلك الكلي وهو على قسمين تام وناقص والاول ما لوحظ فيه احوال جميع الجزئيات فيكون مفيدا للقطع والعلم ويعبر عنه بالقياس المقسم كما يقال الجسم اما حيوان واما نبات واما جماد وكل منها متحيز فيستفاد منه ان كل جسم متحيز استفادة يقينية والثاني ما لوحظ فيه احوال اكثر جزئياته وهو لا يفيد الا الظن كما يقال الانسان يحرك فكه الاسفل عند المضغ والفرس كذلك وهكذا البهائم والسباع والطيور كذلك فيستفاد منه ان كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ استفادة ظنية ولا يفيد العلم لجواز وجود جزئي آخر لم يستقرء فلم يحصل الاطلاع على حاله وكان مخالفا لما استقرء فيه كالتمساح والقسم الاول حجة قطعا اذ ليس شيء اشرف من العلم الا انه لا يكاد يوجد في الفقه والقسم الثاني ليس بحجة على الصحيح لان الظن لا يغني من الحق شيئا

نوع عند القائلين بحجية مطلق الظن يكون حجة ولكنه قول ضعيف جدا وذلك مثل ان يقال انه قد استقرئ موارد خاصة فرأوه وقد
وذاك وذلك وكذلك فشوهد فيها الحكم بشهادة العدلين فنحكم بلزوم الحكم بها في جميع الموارد حتى في الارتداد الفطري
ايضا وكما يقال قد تصفح في مواضع جزئية واستفيد منها عدم جواز الاتيان بالصلوة الواجبة على الراحلة فحكم بان الاتيان
من الصلوة الواجبة جاز فعلها على الراحلة وحيث ورد عن اهل العصمة عليهم السلم جواز الاتيان بصلوة الوتر على الراحلة
يحكم بانها مستحبة لا واجبة ونظاير ذلك من الاستقراءات المورثة للظن كثيرة في ابواب الفقه تمسك بها من يرى حجية مطلق
الظن واما نحن فنمرون عن ذلك ونقول ان حجية مطلق الظن ليس مرضيا عندنا فتفطن

في البراءة الاصلية

في البراءة الاصلية المعبر عنها باصالة البراءة تارة وباصل البراءة والاصل اخرى يجوز ان يكون بمعنى الاستصحاب اي استصحاب البراءة ويدفع ان هذا الاصل
معنون قسيما للاستصحاب واستصحاب البراءة قسم من الاستصحاب المعبر عنه باستصحاب حال العقل وعلى هذا فاخذ الاصل بمعنى
الاستصحاب يكون تكرارا ويحتمل ان يكون بمعنى الظاهر اي الظاهر من حكم العقل براءة الذمة مع فقد الدليل على الاشتغال
وان يكون بمعنى الدليل والاضافة بيانية اي الدليل الذي هو البراءة ويبعدهما ما فيهما من التكلف والغرابة الموجبة
لاشمئزاز الطبع عنهما واذن فالصواب اخذ الاصل بمعنى القاعدة اي قاعدة براءة الذمة القاضية بها العقل
عند انتفاء الدليل على الاشتغال ثم فرق بين البراءة الاصلية واصل البراءة فان الاولى قد تطلق ويراد بها البراءة
القديمة ويكون التمسك بها باعتبار استصحابها وهو المسمى باستصحاب حال العقل وهو الذي نص عليه المحقق حيث قال
بعد تقسيم الاستصحاب الى ثلثة اقسام استصحاب حال العقل وهو التمسك بالبراءة الاصلية وقد تطلق ويراد بها اصل البراءة
فالبراءة الاصلية بحسب الاطلاق اعم من اصل البراءة اذ هي لا تطلق عليها الا [illegible] الاحتمال البعيد من حمل الاصل على
الاستصحاب كما فعله الفاضل القمي رحمه الله وقد عرفت انه ما اضعفه فيكون قسيما للبراءة الاصلية وكذلك تطلق عليها استصحاب
حال العقل فيكون [illegible] الاصل ان اصل البراءة يكون قسيما للاستصحاب مطلقا والبراءة الاصلية
على قسمين قسم منها استصحاب حال العقل وقسم اخر اصل البراءة وايضا الفرق بينهما ان البراءة الاصلية المتحجة
قطعية وكون استصحابها حجة عندي من باب التعبد وعند جماعة من باب الظن كساير اقسام الاستصحاب
واصل البراءة ليس قطعيا وكون حجة تعبدا ام من جهة افادة الظن كما قيل فهما سيان في ان حجيتهما انما تعبدية
كما هو الحق واما لا ابراء بها الظن على قول هذا كله ان كان المراد نفي الحكم في الواقع ونفس الامر واما اذا اريد
بها عدم اشتغال الذمة لعدم العلم وان كان في الواقع حكم فاصل البراءة ايضا يكون قطعيا للقطع بعدم
العلم ولا حاجة الى استصحاب البراءة السابقة لان الاستصحاب كما عرفت عبارة عن التمسك بما علم ثبوته قطعا او شك

وبقائه

في بقائه واما اذا علم فلا استصحاب وكثيرا ما اشتبه اصل البراءة باصل الاباحة فيجب بيان الفرق بينهما فنقول انه قد يطلق اصل البراءة
بالمعنى الاعم الشامل لاصل الاباحة فيستعمل في دفع ما شك في تحريمه بعينه وفي تحريم ما شك في تحريمه كما هو مورد اصل الاباحة
وفي ذاك اذا اريد بتكثير الدليل وهو شاذ جدا انما خالف المحقق والذي استقر عليه الاصطلاح انه قسيم لاصل الاباحة وتوضيحه
انه قاعدة عملية قاضية بنفي الحكم الايجابي والعقد الاول يخرجه عدم الدليل دليل العدم لانه دليل اجتهادي ناظر الى
الواقع والتقييد بنفي الحكم احتراز عن اصل النفي فانه اصل من الاصول المعتبرة عند العقلاء غير مختص بنفي الحكم وان
كان يجري فيه ايضا فيعم ونفي كل ما شك في وجوده من الحوادث كما يقال ان الاصل في الحادث المشكوك في وجوده العدم
والاصل في كل حادث التاخر فهي قاعدة مطردة عند العقلاء فلا تختص بعلم دون اخر وبعض دون اخر ولا باب
دون اخر بل يجري في نفي جميع الامور المشكوك وجودها وتاخر جميع ما علم وجوده من الممكنات والتقييد بالايجابي احتراز
عن اصل الاباحة لكونه قاعدة عملية حاكمة بنفي الحكم السلبي كالتحريم فرجع الفرق بينهما الى ان اصل البراءة يتمسك
في مقابلة التكليف المحتمل ثبوته وينفى به في مقام التشكيك والايجاب ما يتعلق به في الرد على من يدعي حكما الزاميا في
الزامية تكليفيا كان كوجوب الوتر واستحباب صلوة الضحى مثلا او وضعيا كما يقال ان في عين الدابة نصف قيمتها
فنقول ان اقصى ما ثبت بالدليل هو الربع ودعوى الزيادة تحتاج الى دليل لاصالة البراءة من الزائد وهذا بخلاف
اصل الاباحة فانه انما يتعلق به في الرد على من يدعي تحريم فعل من الافعال ويمنعك من الاقدام عليه او تناول شيء مما
خلق الله تعالى من ماكول او مشروب او ملبوس ونحو ذلك فيقال الاصل في الافعال الاباحة وفي الاشياء الحل حتى يدل
دليل على المنع وبالجملة البراءة من الوجوب والاستحباب وما يترتب على الوضع [illegible] والاباحة في ساير افعال العباد
من قيام وقعود واكل وشرب وكسب وقتل وضرب ونحو ذلك فاذا قيل ان ضرب الدابة للمشي حرام يتمسك باصل
الاباحة واذا قيل فيه كفارة يتعلق باصل البراءة وكيف يكونان اصلا واحدا وهما مختلفان بالاتفاق والاختلاف
ومتغايران في الاختلاف المتعلق بهما في الخلاف لتوضيح الحال [illegible] في المقال فنقول ان ههنا [illegible]
بالنسبة الى ما قبل ورود الشرع وقد تقرر بالقياس الى ما بعد وروده وحيث ان الشرع والعقل متطابقان
على انه لا تخلو زمان عن حجة معصوم حافظ للشرع فالمراد بما قبل ورود الشرع قطع النظر عنه واغماض العين عن
جميع احكامه البينة فاصل البراءة قبل ورود الشرع بالمعنى المذكور مجمع عليه بين الطائفة يتمسك به جميعهم حتى
الاخبارية ايضا في مقام الشك في ثبوت التكليف ولم يخالف فيه احد من العلماء بخلاف اصل الاباحة
فان في الاشياء قبل ورود الشرع بالمعنى المذكور ثلثة اقوال الاباحة والحظر والوقف كما مر مفصلا فالاول

اي التكليف بحكم تكليفي او وضعي به

اقوال المخالف في اربع فرق فرقة يقولون بالتحريم الواقعي وفرقة بالتحريم الظاهري وجماعة بالتوقف واخرى بالاحتياط

باصل الاباحة ثم لا يكون مجمعا عليه بل مختلف فيه فمنهم من اخذ به ومنهم من اخذ باصالة الحظر ومنهم من توقف وهذا
معنى قولنا انهما مختلفان بالاتفاق والاختلاف فان اصل البراءة ثمة متفق عليه واصل الاباحة مختلف فيه واما
بعد ورود الشرع فقد وقع الخلاف في كل منهما الا ان من خالف في اصل البراءة قال بوجوب الاحتياط والاخذ بالاوثق
ومن خالف في اصل الاباحة [illegible] فاذا اختلفا وتغايرا في الاختلاف المتعلق
بهما في الخلاف لان المخالف في اصل البراءة قال بالاحتياط وفي اصل الاباحة بالتحريم وكيف يعقل [illegible] انهما
اصل واحد لا يقال ان القائلين باصالة الاباحة قبل ورود الشرع في الافعال التي لا مضرة فيها لا تناقض في دعوى اصالة الاباحة
في الافعال واصالة البراءة من الوجوب والاستحباب والوضع واما القائلون بالحظر فيها فالدعوى بان عندهم متناقضا [illegible]
ادعاء اصالة الحظر المنع العقلي من التصرف في مال الغير وادعاء براءة الذمة من التكليف بفعل من الافعال وجوبا او ندبا وعدم
سببيته لشيء او شرطيته او مانعيته [illegible]
[illegible] الاباحة ولم يرد فيه من الشرع منع [illegible] الوجوب او الندب [illegible] من احكام الوضع [illegible]
الى انهم مكلفون وغير مكلفين [redacted] وثانيهما ان ترك الحرام واجب فهو لا [illegible]
لهم دعوى اصالة البراءة من وجوب الاجتناب عن المحظورات بل اللازم عليهم التزام لزوم الاجتناب عما التزموا حظره [illegible]
الغير المضارة وقد استعظم بعض العلماء الجمع بين اصالة الحظر واصالة البراءة حيث قال بينهما تناقض [illegible]
ان هذا مجرد استبعاد لعدم حصول تناقض اصلا لاختلاف مورد النفي والاثبات لوضوح ان المحظور هو الافعال الخالية
عن المضرة ومجرى اصالة البراءة هو وجوب شيء او استحبابه او سببية امر لامر او شرطيته او مانعيته منه والاجماع
واقع على حجية اصل البراءة في مجريه ومورده والكل متلقيه بالقبول فيما له صلاحية التعلق به كما هو شان ساير الادلة
فانه حجة فيما دل عليه والحاصل ان مجرى اصل البراءة هو الوجوب والاستحباب وما يترتب على الوضع [illegible] في مجريه
مجمع عليه عند جميع الاصحاب حتى اهل الحظر ايضا ولم يدع انه حجة في غير مورده كالافعال الغير المضارة فان القول بحجية دليل
في غير مورده [illegible] ارتباط به غير معقول ولا شك في ان اصل البراءة لو اخذ به في مورد الشك والاحتمال واحد
من الاصول العقلية التي هي محجة حيث لا دليل فالمراد باصل البراءة في الوجوب والاستحباب وما يترتب على الوضع
[illegible] محتملة [illegible] كوجوب الوتر واستحباب صلوة الضحى وسببية الجناية الواقعة على عين الدابة لنصف
قيمتها او شرطية الطهارة لصلوة الاموات ومانعية الودي من الدخول في الصلوة مثلا لا ما يستفاد ضمنا من
ثبوت حكم اخر فوجوب ترك الحرام المفاد من حظر الافعال الخالية عن المضرة عند القائلين به لا ارتباط له بما نحن فيه وليس هو

الودي الدال المهملة [illegible]

موردا او مجرى لاصل البراءة حتى يجب الاخذ به بل هو تابع للحظر الحاظرين يلتزمونه كما التزموا اصله وان كان موهونا جدا
وقد قلنا انه يجب الاخذ باصل البراءة في مورده ومجريه وانه هو المجمع عليه الا فيما ليس مجالا له ولا شك في ان الحاظرين
ايضا يعملون به في جميع ما يكون من مورده فظهر بما ذكرنا ان وجوب الاجتناب عن ترك المحظور الذي التزمه الحاظرون
نظرا الى اصلهم الفاسد ليس موردا لاصل البراءة وتبين انهم يعملون به في مورده ولا يلزم تناقض اصلا وتبين
فساد ما ادعيتم من ان من لزوم التناقض [illegible] واستبعاد ان الحاظرين لا ينبغي ولا يجوز لهم العمل باصل البراءة
لما لاح من انه لا تناقض قطعا وربما يقال انه لو خص النزاع في ان الاشياء هل هي على الاباحة او الحظر بما قبل ورود
الشرع وما يجري مجريه كطالب الحق الممنوع وصوله الى الحجة ومن يقوم مقامه ونحو ذلك وافرد اصل البراءة بالمعنى الاعم الشامل
لاصل الاباحة وخص بما بعد ورود الشرع لارتفع التناقض الموهوم بين دعوى اصالة الحظر هناك وعموم اصالة
البراءة هنا في الواجبات والمحرمات وغيرهما وبالجملة في ساير الافعال للفرق الظاهر بين المقامين لان التكليف في
الاول كان بحكم ظاهري عام لجميع وان جاز ان يكون بعضها على صفة تخالف ذلك الحكم بخلاف الثاني فانه بعد مجيء
الشرع وظهرت الاحكام وتعلقت بخصوص كل فعل فعل على حسب ما يقتضيه صفات الافعال من الحسن والقبح الواقعيين
وبلغت الطرق وامكن الوصول الى الشرع انقلب الاصل وصار الاصل البراءة والاباحة بعد الفحص واللازم
التكليف بالاطلاق اليه لحصر الادلة وامكان الاطلاع عليها وانت خبير بانه لا حاجة الى هذا التكلف لما بيناه
من عدم التناقض مضافا الى ان العمل باصل البراءة قبل ورود الشرع مما لم ينكره احد بل مجمع عليه عند الكل على التفصيل
الذي ذكرناه من كونه معمولا به في مورده وهذا القائل ايضا معترف بذلك حيث قال وليس غرضنا تصحيح هذا القول
بل توجيه العدول عما حكم به العقل من قبل فانه فرق بين الحالين هذا في الذي عليه حجية اصل البراءة مطلقا اموره
سنقررها ان شاء الله تعالى ودوجه التوقف ان صاحب الوافية رحمه الله اورد في المقام ان الاعمال ان حجيته مقصورة
على ما يعم به البلوى لان الاخذ به مشروط بشرط لا يكاد يتحقق فيما لا يعم به البلوى واذن فيكون الاصل المذكور قليل الجدوى وهو موهون
جدا ضعيف قطعا لما ستعلم انه يجوز التمسك به في كل موضع لا يظهر فيه دليل من غير فرق بين الامرين والشرط الذي ذكره
على تقدير تسليمه يتمشى في كلا المقامين والمحقق رحمه الله من المصرين على العمل بالاصل المذكور فيهما ولما كان كلامه متضمنا
لهذا الشرط نعلم فنقول قال المحقق لكل رحمه الله اعلم ان الاصل خلو الذمة عن الشواغل الشرعية فاذا ادعى مدع حكما
شرعيا جاز لخصمه ان يتمسك في انتفائه بالبراءة الاصلية فيقول لو كان ذلك الحكم ثابتا لكان عليه دلالة شرعية لكن ليس كذلك فيجب نفيه
ولا يتم هذا الدليل الا ببيان مقدمتين الاولى انه لا دلالة عليه شرعا بان ينضبط طرق الاستدلالات الشرعية ويبين عدم دلالتها عليه والثانية

ان يباين انه لو كان هذا الحكم ثابتا لدلّ على احد من تلك الادلة لانه لو لم يكن عليه دليل لزم التكليف بما لا طريق للمكلف الى العلم
وهو تكليف بما لا يطاق ولو كان عليه دليل غير تلك الادلة لما كانت ادلة الشرع منحصرة فيها لكن بيّنا انحصار الاحكام
وعنده غاية ما يكون ان ذلك دليلا على نفي الحكم انتهى كلامه في كتابه الاصول ثم قال ولا يخفى ان بيان ما بين المعتمد متين مما
لا سبيل له الا فيما يعم به البلوى اما الاول وهو عدم السبيل الى ما لا يعم به البلوى فلان جل احكامنا معاشر الشيعة بل كلها
متلقاة من الائمة الطاهرين عليهم السلام وظاهر انهم صلوات الله عليهم لم يتمكنوا من اظهار جميع الاحكام وما اظهروه لم يتمكنوا
من اظهارها على ما هو عليه في نفس الامر للتقية على انفسهم وعلى شيعتهم من حكام الظلم والحسدة الكفرة ثم هذا انما يتم عند
المخالفين القائلين بان النبي صلى الله عليه وآله اظهر كلما جاء به عند اصحابه ولو فرضت الدواعي على اخذه ونشره ولم يقع
بعده صلى الله عليه وآله الفتنة اوجبت اخفاء بعضه ويجوز خلو بعض الوقائع عن الحكم الشرعي فحينئذ اذا تتبع الفقيه
ولم يجد دليلا على واقعة علم انتفاء الحكم الشرعي فيها في نفس الامر وهذا عندنا باطل لان النبي صلى الله عليه وآله اودع كلما
جاء به عند عترته الطاهرين عليهم الصلوة والسلام مما يحتاج الناس اليه الى يوم القيامة ولم تخل واقعة عن حكم حتى ارش الخدش
كما نطق به النصوص وامر صلى الله عليه وآله الناس بسؤالهم والرد اليهم عليهم السلام وعلى هذا كيف يعلم من انتفاء الدليل
انتفاء الحكم في نفس الامر نعم يعلم عدم تكليف المكلف اذا لم يجد الدليل بعد التتبع بما في نفس الامر لانه تكليف بما لا يطاق
ويدل عليه الاخبار الكثيرة انتهى كلامه زيد اكرامه فنذكر بعض الاخبار الذي سوف نذكرها بعيد ذلك ان شاء الله تعالى ويبين
انهما انما ادعيا الاخذ باصل البراءة عند عدم الدليل من غير فرق بين ما يعم به البلوى وما لا يعم وهو رحمه الله قد استدل
بعقله يعلم عدم تكليف المكلف اي على نفس البراءة عند عدم الدليل ولو فيما لا يعم به البلوى ويعلم انا نقول
عدم التكليف مطلقا واستدل بالعادة على نفي الحكم عند عدم الدليل فيما يعم به البلوى فيحدد وهو يستلزم عدم
التكليف والاول الذي نحن بصدده هو اصل البراءة لا نفس البراءة وعدم التكليف وبينهما بون بعيد كيف لا
وهم يستدلون عند عدم الدليل باصالة البراءة على عدم التكليف وبهذا يتضح بان اصل البراءة مغاير لعدم التكليف
وكيف كان فالذي يدل عليه الاجماع ان اصل البراءة كما عرفت دليل على البين ناظرا الى الواقع ولا ينفي الحكم الواقعي لتشبه
كما شبهه قوله فكيف يعلم من انتفاء الدليل انتفاء الحكم في نفس الامر فان ظاهره ان هذا احتمال يدعيه احد بل هو في مقام
العمل ناف للحكم بحسب الظاهر وان كان يلائم منافي الواقع والذي هو دليل اجتهادي في نفي الحكم الواقعي انما هو عدم الدليل
حيث انه دليل على عدم الحكم في الواقع لكونه ناظرا اليه وقد عرفت انه مخصوص بما يعم به البلوى ويفيد القطع فما افاده
رحمه الله خلط بين عدم الدليل دليل العدم واصل البراءة اما المحقق رحمه الله فانما ذكر هذا الكلام لتحقيق انه كما يجب على

المثبت

المثبت اقامة الدليل على مدعاه فكذلك يجب على النافي اقامة الحجة على نفي ما ينفيه فان هذه مسئلة خلافية والموافق للمطالب
المتحقق بما حققه المحقق اعلى الله مقامه من وجوب الاستدلال على نفي سائر الاحكام الشرعية ما لم يقم على ثبوته دليل فاذا ادّعى
مدعي ثبوت حكم شرعي من وجوب او تحريم او ندب وان ذمة المكلف قد شغلت بذلك او تحريم وان هذا الفعل قد حرم عليه او
يترتب عليه اشتغال الذمة او حرمة الفعل جاز لخصمه ان يتمسك باصل البراءة الذي لا كلام في جواز التمسك به في اصل
اللاحجة بان يقول ان الاصل براءة الذمة من الشواغل الشرعية والاصل حلية الافعال اللاحقة وليس هناك الا ادعاء
ورود ما يدل على الاشتغال او التحريم وقد فتشنا وفحصنا فلم نجد ما يدل على ذلك فتبقى الذمة والفعل على اصل البراءة
واللاحجة وهذا الاستدلال والتمسك بالاصل انما يتم بعد تحقق مقدمتين احديهما بيان حصر الادلة وضبطها
والثانية عدم وجدان الدليل في المبحوث عنه وامتناع التكليف بدون دلالة عليه وهذا الفحص والتفتيش ليس
مخصوصا بالعمل باصل البراءة بل هو لازم في العمل بكل من الاصول الشرعية والادلة الفقهية وبعد الفحص يستدل
باصل البراءة على نفي الحكم سواء كان مما يعم به البلوى ام لا فان قلت كيف يصح الاستدلال على نفي الحكم المدعى بالبراءة
وبراءة الذمة فرع انتفاء الحكم فكيف ينبغي ان يجعل دليلا عليها بل يجعل انتفاء الحكم دليلا على البراءة قلت ان الاستدلال
بالبراءة على نفي خصوص كل حكم حكم وكون البراءة هي الاصل تعبير لكل القاعدة وعدم قيام دليل على ثبوته
[illegible] الاستدلال على البراءة من خصوص هذا الحكم مثلا بانتفاء الحكم لعدم قيام الدليل عليه ولا منافاة فيه والحاصل
انه يستدل باصل البراءة مع عدم قيام الدليل على خصوص كل براءة من كل حكم حكم لم يقم عليه دليل غير ان دعوى
عدم قيام الدليل لا بد فيها من الفحص وضبط الادلة والسبر والتفتيش المعتبر شرعا وتقول بعبارة اخرى وكره البعد اولى
ان محصل السؤال ان انتفاء الحكم في القضية دليل على البراءة فتعكيس الامر مع كونه مخالفا للواقع يستلزم الدور وحاصل
الجواب ان هذه القاعدة الكلية اعني مطلق اصالة البراءة لا تنافي عدم قيام دليل على خصوص كل حكم حكم دليلا على
نفي هذا الحكم والقانون الاخر يعني كلية انتفاء الحكم المعلول لعدم قيام الدليل عليه دليل على البراءة من خصوص
الحكم الفلاني وهاتان القضيتان كلتاهما مطابقتان للواقع ولا دور ايضا لاختلاف طرفيه لان نفي خصوص
كل حكم حكم متوقف على الضابطة الكلية اعني مطلق اصالة البراءة مع انتفاء الدليل على هذا الخصوص وخصوص
البراءة من خصوص كل حكم حكم متوقف على كلي انتفاء الحكم ومطلقه فيختلف طرفا الدور بالاجمال والتفصيل
فتأمل ثم لا يخفى على متوقر رحمه الله ولا يخفى ان بيان ما بين المعتمد متين مما لا سبيل اليه الا فيما يعم به البلوى اذ غرض المدعي من اثبات
الحكم بيان شغل الذمة وتحريم الفعل كما عرفت وحينئذ فقصارى ما على النافي ابطال هذه الامور وذلك يتم باثبات

ان الاصل براءة الذمة منه وبيان عدم قيام الدليل على الحكم وهذا انما يتم بضبط الادلة وسبرها والفحص عنها على وجه يصح
العمل والافتاء بالحكم على وجه يطمئن النفس بعدم الدليل ويدل على تكليف المشاق في التفتيش وتحمل ما لا يمكن
تحمله عادة فاذا فحص بالوجه المتعارف ولم يجد دليلا على الحكم صح له نفيه وليس المراد نفيه في الواقع ونفس الامر كما يتوهم
بل بحسب الظاهر وفي مقام العمل لما عرفت ان اصل البراءة دليل على غير ناظر الى الواقع وانت خبير بان هذا الاطمينان بفقد
الدليل يحصل فيما لا يعم به البلوى ايضا فالمجتهد بعد الفحص والبحث وعدم الظفر بالدليل على الحكم يحكم بنفي الحكم وعدم التكليف
بحسب الظاهر فيما لا يعم به البلوى بالتمسك باصل البراءة وهذا مما لا ينبغي ان يرتاب فيه احد بل اقول ان اغلب مجاري
اصل البراءة هو ما لا يعم به البلوى لانه قاعدة عقلية مستنبطة من الشرع للمتعلق به في مقام العمل والعجز عن الادلة
الاجتهادية لنفي الحكم في الظاهر فتخصيص الحكم بالواقعي وفي خصوص ما يعم به البلوى والقول بان التمسك باصل
البراءة في غير ما يعم به البلوى لا يتم عند المحقق لا عندنا مما لا وجه له اصلا على ان دعوى انتفاء الحكم ودليله في الواقع
واصابة ما في نفس الامر كما لا يتم على اصولنا في غير ما تعم به البلوى كذلك لا يتم فيه على طريقتهم ايضا فانهم وان زعموا
ان الرسول صلى الله عليه وآله ادى جميع ما جاء به الى الناس ولم يخص اهل بيته عليهم السلام بشيء لكنهم ما كانوا ليدعوا ان تبليغ
جميع ما جاء به لكل واحد من الناس بحيث لا يمكن خفاء دليل من الادلة على احد وان كان البعيد الكثير ومن
المعلوم ان الصحابة فضلا عن التابعين وتابعي التابعين ومن جاء بعدهم متباين فيهم من لم يرو شيئا من الرسول صلى الله
عليه وآله وكم من نزاع وقع بينهم وانهم حدثوا احداثا بعد زمانه صلى الله عليه وآله كما في تورث الانبياء وقتل مانعي الزكوة
وكون الغسل من الادخال او من خصوص الانزال وكم من خلاف قد استقر بينهم فيما تعم به البلوى ايضا الى زماننا هذا
كما في المسح والمتعتين والمكلفين والوصية ونحو ذلك والحاصل انا لا نعرف احدا من العامة العمياء ادعى ان عدم
الدليل في غير ما تعم به البلوى يفضي الى الواقع بل اقصاه الظن بالواقع على زعمهم الفاسد لكن من غلب عليه ظنه يقطع
بانه حكم الله في حقه على اعتقاده الا الاثنا عشرية منهم وهم الذين لا يعملون بالقياس وينفون الاجتهاد عن الرسول صلى الله
عليه وآله كالنظام وبعض المعتزلة فلعلهم يزعمون ان جميع ما جاء به صلى الله عليه وآله مما توفرت الدواعي على نقله الا انه
يخطئ احد من المجتهدين فاذا لم يصب علم انه منتف في الواقع وعلى اي حال فاصل البراءة حجة عليها فيه الحكم في ظاهر الامر
دون الواقع فيتمسك به على نفي الوجوب او الاستحباب او شيء من الوضعيات مع عدم قيام دليل على شيء منها في الشريعة الغراء
على صادعها الف الف التحية والثناء ولا فرق في ذلك بين ما تعم به البلوى وما لا تعم به البلوى بل هو حجة مطلقا لدلالة
عقلا ونقلا كتابا وسنة واجماعا اما العقل فلانه يقضي بالبديهة بانه لا تكليف الا بعد البيان ولا حجة الا بعد

البرهان

البرهان وانه يقبح التكليف بما لا طريق للمكلف الى العلم به ضرورة انه تكليف بما لا يطاق الذي تسالمت على قبحه العقول
واما الكتاب فمنه قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا ما آتاها فانه صريح في نفي التكليف وبراءة الذمة عما لم يبينه
الى عباده ولم يعلموا به ومنه قوله عز وجل لا يكلف الله نفسا الا وسعها وجه الدلالة ان كلما لا يعلم النفس
ولا دليل لها عليه يكون خارجا عن وسعها وطاقتها فلا يكون مكلفة به وذمتها عنه بريئة ومنه قوله
سبحانه وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وجه الدلالة انه تعالى نفى التعذيب على وجه الاستمرار المستفاد من كلمة
كان عن عباده قبل بعث الرسول المبلغ اليهم الاحكام فليستفاد منه ان العذاب بدور وجودا وعدما مدار
الرسول المبلغ للاحكام سواء كان من الحجج الظاهرة او الحجج الباطنة الذي هو العقل فما لم يبلغ شيء الى عباده
الحجة فهم في سعة منه وذممهم منه بريئة لاخبار الله تعالى وتقدس بنفي العذاب عنهم والظاهر المتبادر من نظم الكلام
نفي العذاب المستحق فكانه تعالى اخبر بانهم قبل بعث الحجة المبلغ لا يستحقون العذاب فتكون ذممهم بريئة عما
لم يبلغ اليهم من الحجج الظاهرة او الباطنة وجاز لهم التمسك باصل البراءة ومنه قوله جل ذكره وما كان الله
ليضل قوما بعد اذ هداهم حتى يبين لهم ما يتقون وجه الدلالة انه سبحانه اخبر بانه ما كان دأبه ابدا ان يخذل قوما
ويفتنهم للايمان حتى يبين لهم طرق التقوى وحقيقة اول مراتب التقوى الاتيان بالواجبات والاجتناب عن المحرمات
فيكون مفاده انه تعالى قبل بيان طرق الوجوب والحرمة ودلالتها لا يخذلهم ولا يكلهم الى انفسهم وانما يخذلهم
اذا تمردوا بعد بيان ذلك لهم واما قبله فهم مطلقوا العنان وليس عليهم شيء فليسوا مكلفين ولا ذممهم مشغولة
بامر بل هي بريئة عن الشواغل الشرعية وهذا ما اردناه ومنه قوله جلت قدرته وعظمت رحمته ولو تواعدتم لاختلفتم
في الميعاد ولكن ليقضي الله امرا كان مفعولا ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة وان الله لسميع عليم فان الآية
نزلت في حكاية غزوة بدر والكشف ولا نهاية للمدعي يتوقف على بيان معناها فنقول قال في المجمع ولو تواعدتم انتم
في الميعاد معناه لو تواعدتم ايها المسلمون للاجتماع في الموضع الذي اجتمعتم فيه ثم بلغكم كثرة عددهم مع قلة عددكم
لتأخرتم فنقضتم الميعاد عن ابن اسحق وقيل معناه لاختلفتم بما يعرض من العوائق والقواطع فذكر الميعاد لتأكيد
امره في الاتفاق ولولا لطف الله مع ذلك لوقع في الاختلاف كما قال الشاعر جرت الرياح على محل ديارهم
فكانهم كانوا على ميعاد ولكن ليقضي الله امرا كان مفعولا معناه ولكن قدر الله تعالى التقاءكم وجمع بينكم وبينهم على غير ميعاد
منكم ليقضي الله امرا كان كائنا لا محالة وهو اعزاز الدين واهله واذلال الشرك واهله ومعنى ليقضي ليظهر قضاءه اذ
الله تعالى قد قضى ذلك وقوله مفعولا اي كائنا لا محالة يقال الامر كائن لا محالة هذا امر مفروغ منه وقيل معناه ليتم الله امرا كان

علة مفعول لاجله اى لاجل اظهار الاسلام واعلاء كلمته على عبدة الاصنام ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حى عن بينة اى فعل ذلك ليموت
من مات منهم بعد قيام الحجة عليه بما راى من المعجزات الباهرة للنبى صلى الله عليه وآله فى حرب بدر وغيرها ويعيش من عاش منهم بعد قيام الحجة
عليه وقيل ان البينة هى ما وعده الله من النصر للمؤمنين على الكافرين صار ذلك حجة على الناس فى صدق النبى صلى الله عليه وآله
فيما اتاهم به من عند الله تعالى وقيل معناه ليهلك من ضل بعد قيام الحجة عليه فيكون حيوة الكافر وبقاؤه هلاكا له ويحيى من
اهتدى بعد قيام الحجة عليه ويكون بقاء من بقى على الايمان حيوة له وقوله عن بينة اى بعد بيان وان الله لسميع لاقوالهم
عليم بما فى ضمائرهم فهو يجازيهم بحسب ما يكون منهم انتهى ما افاده نور الله مرقده واقول قوله سبحانه ليهلك من هلك عن بينة ويحيى
من حى عن بينة وان كان بحسب الظاهر تعليلا لخصوص ما مضى مما فعل الله سبحانه فى الغزوة المذكورة من اعزاز الدين واهله و
اذلال الشرك واهله ونصرة المؤمنين على الكافرين واظهار الاسلام واعلاء كلمته على المشركين وعبدة الاصنام وبهذا القدر
ايضا يثبت المدعى لوضوح ان مفاده اذن ان الموت الذى هو بلا بينة لا يترتب عليه اثر المجازات وكذا الحيوة الخالية عن الحجة
لا يتفرع عليه الاجر والثواب وعلى التفسير الثانى ان الكفر المجرد عن قيام الحجة على الموصوف به لا يترتب عليه اثر العقاب وان الايمان
العارى عن تحقق البينة للمؤمن به لا اعتناء له ولا اعتبار فلا يصلح لكونه موجبا لارتفاع الدرجة وعلو المرتبة وحينئذ
نعلم ان التكليف فرع قيام الدليل والبينة والحجة الا ان المستفاد منه بعد تعمق النظر السليم واعمال العقل المستقيم
ان بناء كل امر فى عالم الامكان على قيام البينة والبرهان والحجة والبيان وهو داير مدارها وجودا وعدما سواء كان
تكليفا ام غيره فحيثما وجدت وجد وحيثما انعدمت انعدم وليعلم ان لا تكليف فى الوقايع بدون قيام البينة و
الدليل عليه بل القاعدة المتبعة اذن هو براءة الذمة عن الشواغل الشرعية وذلك ما اردنا والحاصل ان الاية
المباركة بهذا التعميم الذى استفدناه منها تكون اقوى دلالة على المراد منها على تقدير حملها على التعليل لخصوص ما مضى
وان كانت على ذلك التقدير ايضا دالة عليه واما السنة فهى كثيرة منها الخبر المروى فى الفقيه فى باب جواز القنوت
بالفارسية عن مولانا الصادق عليه السلم قال كل شىء مطلق حتى يرد فيه نهى دلالة هذا الخبر على اصالة الاباحة اظهر من دلالته
على اصالة البراءة ووجه الاستدلال به عليها ان المطلق مطلق شامل للفعل والترك اى كل شىء جاز فعله وتركه حتى يرد
النهى عن فعله ويستفاد منه انه كما جاز فعله حتى يرد النهى عن فعله كذا جاز تركه حتى يرد الامر بفعله فقبل ورود الدليل على
فعله جاز تركه بالتمسك باصل البراءة فيدل على المطلوب سواء ابقى على ظاهره ام حمل على الانشاء اى افعل كل شىء
او اتركه حتى يرد نهى عن فعله او امر به ولا شبهة فى انه باطلاقه شامل لما قبل اكمال الشريعة وما بعده وقد اوله الاخباريون
وخصصوه بما قبل اكمال الشريعة او بمن لم يبلغه احاديث النهى عن الشبهات والامر بالاحتياط او بما يحتمل الوجوب والاباحة دون

التحريم

التحريم او بما يعم به البلوى او بما وقع فيه الشبهة فى موضوع الحكم دون نفس الحكم او بالخطابات الشرعية بكون المعنى
كل خطاب على ظاهره من العموم او الاطلاق حتى يرد المخصص او المقيد وانت خبير بفساده لكونه بعيدا ولا على الظاهر
الى التاويل من غير حجة ودليل ومثل ذلك فى الفساد دعوى كونه لا مصداق له لورود النهى عن الانص فيه وكذا حمله على
التقية وبالجملة دلالته على المدعى ظاهرة لا تكاد تخفى وسنده منجبر بعمل الاصحاب وتلقيهم بالقبول من قديم الزمان الى
يومنا هذا ونظيره الخبر الذى رواه الصدوق رحمه الله فى اماليه باسناده عن ابى عبد الله عليه السلم انه قال الاشياء
مطلقة ما لم يرد عليك امر او نهى فان دلالته على المدعى ظاهرة لا تحتاج الى البيان ومنها الخبر الصحيح المروى فى
باب الاستطاعة من كتاب التوحيد عن حريز بن عبد الله عن ابى عبد الله عليه السلم قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله
رفع عن امتى تسعة الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه وما لا يطيقون وما لا يعلمون وما اضطروا اليه والحسد والطيرة
والتفكر فى الوسوسة فى الخلق ما لم ينطق بشفة وهذا الحديث مذكور فى اوايل الفقيه ايضا ووجه الاستدلال انه
لا مرية فى ان ما نحن فيه من قبيل ما لا يعلمون فيكون الوبال والمؤاخذة مرفوعا عنه ويصح الاخذ باصل البراءة فيه و
ذلك لان ما لم يعلم على ثلثة اقسام قسم لم يعلمه المجتهد ولم يصل اليه بعد بذل جهده واستفراغ وسعه وقسم لم يعلمه المقلد
لتقصيره فى السؤال وقسم اشتبه عليهما موضوعه وان كانا عالمين بحكمه والذى نحن بصدده هو القسم الاول ولا يخفى
ان شمول الحديث له ودلالته عليه ان لم يكن باظهر من الاخيرين فهو ليس باخفى منهما مضافا الى ان رفع الوبال و
الاثم عما لا يعلمه المجتهد من الواجبات اجماعى وان كان الاخذ باصل البراءة وفاقى واذن فتخصيص الحديث بما لا يعلمه من
المحرمات يكون تحكما ومنها ما رواه الصدوق رحمه الله فى باب التعريف والحجة والبيان قال حدثنا احمد بن محمد بن
يحيى العطار عن احمد بن محمد بن عيسى عن ابن فضال عن داود بن فرقد عن ابى الحسن زكريا بن يحيى عن ابى عبد الله عليه السلم قال
ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم وهذا الخبر رواه فى الكافى فى باب حجج الله على العباد ووجه الاستدلال به ان ما لم
يبلغ الى العباد علمه يكون محجوبا عنهم ومن وضع عنهم عدم تكليفهم به فيكون ذممهم منه بريئة ولهم التمسك فيه باصل
البراءة وتخصيصه بما استاثره الله تعالى من الامور الغامضة كاسرار القدر ونحوه تخصيص بلا مخصص فالحق انه
باطلاقه متناول لمحل البحث ايضا ومنها الخبر الذى رواه الصدوق رحمه الله فى كتاب التوحيد عن ابيه عن سعد بن عبد الله
عن القاسم بن محمد الاصبهانى عن سليمان بن داود المنقرى عن حفص بن غياث القاضى قال قال ابو عبد الله عليه السلم
من عمل بما علم كفى ما لم يعلم ووجه الاستدلال به ان مفاده ان من عمل بما بلغ اليه علمه لم يكلف بما وراء ذلك مما لم يعلم والا
فبراءة ذمته فظهوره فى دلالته على ما نحن بصدده من اصل البراءة عن الواجبات والمستحبات والوضعيات مما لا يخفى

والحق انه لا يعم البراءة عن الحرام والمكروه المسماة باصل الاباحة وربما يقال ان مفهوم كفايته ما لم يعلم لزوم التوقف فيه
ولا يخفى ما فيه من التعسف الذى لا داعى اليه والتاويل الغريب الذى لا باعث عليه واى كفاية فى التوقف مع اوله الى
القول بالحظر ومنها الخبر المروى فى توحيد الصدوق رحمه الله قال حدثنا ابى رحمه الله قال حدثنا عبد الله بن جعفر الحميرى عن احمد بن
محمد بن عيسى بن الحجال عن ثعلبة بن ميمون عن عبد الاعلى بن اعين قال سالت ابا عبد الله عليه السلم عمن لم يعرف شيئا هل عليه
شىء قال لا وجه الاستدلال انه عليه السلم نفى الوبال عن الجاهل وهو يدل على براءة ذمته وجواز التمسك له باصل
البراءة ومنها ما رواه محمد بن دراج عن ابن الطيار عن ابى عبد الله عليه السلم قال ان الله احتج على الناس بما اتاهم وعرفهم وجه الاستدلال
انه يفهم منه بدلالة انه لا حجة لله تعالى على الناس فيما لم يعرفهم ولهم ان يفعلوا ما شاؤوا متعلقين باصل البراءة ومفهوم
الوصف وان لم يكن حجة الا انه فى خصوص المقام لكونه مقام بيان المجازات على الناس يكون حجة ومنها الخبر المروى عن
حمزة بن طيار عن ابى عبد الله عليه السلم قال قال لى اكتب فاملى على ان من قولنا ان الله يحتج على العباد بما اتاهم وعرفهم ثم
ارسل اليهم رسولا وانزل عليهم الكتاب فامر فيه ونهى امر فيه بالصلوة والصيام الحديث وجه الاستدلال به كسابقه فان
مفهوم الوصف فى مقام الامتنان والبيان يكون بمعونة المقام حجة فيستفاد منه ان ما لم يبين لهم الله سبحانه بارسال الرسل
وانزال الكتب ولا بد لبلاغه فهم فى سعة منه وذممهم بريئة منه ولا جناح عليهم فى التمسك باصل البراءة واما الخبر المروى
فى محاسن البرقى انه روى عن ابيه عن رجل بن ابى منصور عن محمد بن حكيم قال قال ابو الحسن عليه السلم اذا جاءكم ما تعلمون
فقولوا واذا جاءكم ما لا تعلمون فها ووضع يده على فيه فقلت ولم ذاك قال لان رسول الله صلى الله عليه وآله اتى
الناس بما اكتفوا به على عهده وما يحتاجون اليه الى يوم القيمة فهو بظاهره وان كان موهما للمنافاة لتلك الاخبار
لانها ظاهرة بل صريحة فى اطلاق القول والعمل والافتاء باصالة البراءة الى ان يرد الدليل وهذا مانع عن القول
راسا عند عدم العلم بخصوص الحكم وتدل على ان لكل واقعة حكما مخزونا عند اهله فلابد من الرجوع اليهم فى كل حكم
الا انه فى الحقيقة غير مناف لها اذ الاخذ باصل البراءة والعمل بمقتضاه ليس من القول بغير علم لانه منصوص
عليه فى الايات والاخبار كما عرفت مضافا الى العقل القاطع ونحن متعبدون بالعمل بها وبالجملة بعد ملاحظة العقل الحاكم
والايات والاخبار المتعاضد بعضها ببعض المتعاضد جميعها بالاجماعات المحكية لا يبقى شبهة فى ان بناء الشريعة الحكيمة
السمحة وطريقتها المقررة عند الناس هو ان ياخذوا باصل البراءة ويعملوا به فيما لا يعلمون جميعا وان كان مما لا يلتفت اليه
وهذا مما لا يبلغ اليه الانكار عند المنصف ثم انك قد عرفت ان الاصل فى الاصطلاح يطلق على معان
اربعة متداولة مشهورة بين الاصوليين احدها الدليل ومنه قولهم الاصل فى المسئلة الكتاب والسنة وثانيها الراجح ومنه

قولهم

تعارض الاصل والظاهر

قولهم الاصل فى الكلام الحقيقة وثالثها الاستصحاب ومنه قولهم اذا تعارض الاصل والظاهر فالاصل مقدم الا فى مواضع
ورابعها القاعدة ومنه قولهم لنا اصل وقولهم الاصل فى البيع اللزوم والاصل فى تصرفات المسلم الصحة والمعنى ان المعتبر
فى اصل البراءة هو المعنى الاخير وهناك معان اخر يطلق عليها الاصل وان كانت ليست بتلك الشهرة الاول اصالة نفى
الوجوب من فعل وجودى حتى يثبت دليله الثانى نفى الحرمة عن فعل وجودى حتى يثبت خلافه الثالث نفى تخصيص العام
الا ان يثبت المخصص الرابع نفى تقييد المطلق الى ان يحصل المقيد الخامس نفى الاشتراط او الاختلاف فى شرطيته الى
ان يثبت السادس نفى مطلق الحكم حتى يثبت دليله السابع نفى تغير الحكم الشرعى عن الحالة السابقة وهو المسمى بالاستصحاب
فى نفس الحكم الشرعى اثباتا ونفيا الثامن عدم المانع لانه امر زايد التاسع عدم التركيب العاشر عدم زيادة اجزاء المركب
الحادى عشر عدم ما يحتاج الى المؤنة الثانى عشر الحاق الفرد المشكوك فيه بالاعم الاغلب وقد نقل عن السيد الداماد
رحمه الله انه زاد معنيين اخرين مقتضى الادلة وما لا تعدد عنه مثلا للاول بان الاصل فى اقوال المسلمين وافعالهم الصحة والحمل
فى جميع المياه المطلقة الطهورية وللثانى بان الاصل فى المنافع الاباحة وفى المضار الحرمة فمجموع المعانى له يرتقى الى ثمانية عشر
وربما يرجع ما سوى الاربعة الاول الى واحد منها وفيه انه مع فتح باب التاويل يؤول الاستصحاب والراجح ايضا الى القاعدة و
اصل البراءة الى الدليل فان لوحظ التاويل فليرجع الجميع الى القاعدة والدليل ليس الا والا فالتاويل فى البعض دون البعض
تحكم نعم هناك معنى اخر هو الكتاب المعتمد كما يقال اصل حريز اى كتابه المعتمد الا انه من مصطلحات ارباب الرجال لا الاصول
وحيث علمت من قولهم اذا تعارض الاصل والظاهر فالاصل مقدم الا فى مواضع ان الاصل والظاهر قد يتعارضان
وتفصيل المقال فيه ان المراد بالاصل فى المقام هو المأخوذ من الاستصحاب والظاهر عبارة عما اذا ترجح لوجود طارئة
النفس من الامور وقد يكون حجة شرعية يجب قبولها شرعا كالشهادة والاخبار وحينئذ فلا اشكال فى تقديم
الظاهر على الاصل وذلك كساير الشهادات بالاثبات بعد العلم بالنفى وبراءة الذمة بعد العلم بالاشتغال وكاخبار ذى اليد
اذا كان واحدا بطهارة ما فى يده بعد العلم بنجاسته فانه يقدم وان لم يكن عدلا واخبار الامين بتلف ما او تمن عليه
واخبار المعتدة بانقضاء عدتها بالاقراء ولو فى شهر واحد الى غير ذلك واما اذا لم يكن كذلك بل كان مستندا للظهور الغير
او العادة الغالبة او القراين المورثة للاطمينان النفسى فالغالب حينئذ تقديم الاصل على الظاهر وقد حكم بعضهم بطهارة
ما علم من طهارته او نجاسته فى ثوب او بدن او ارض او ماء او نحو ذلك وان كان خلافه ظاهرا كما فى ثياب غير المتحرز عن
النجاسات من الاطفال والمجانين ومدمنى الخمر والكفار والقصابين وكما كثر ثبوت النجس قطعيا عند من عادته التطهير والنظافة وعلى الملابس
طاهرا وكذا الحدث فى الطهارات وكلما علم من نكاح او طلاق او ملك او نحوها فان الفقهاء مجمعون فى ذلك على ترجيح الاصل على الظاهر

نعم غير المتنافي لظهور الخلاف حتى انهم بالغوا في الامر من … الظاهر في امثال هذه المقامات الى انهم حكموا بالطهارة فيما في الماء المكشوف
ذي الغيث فخرج منه الكلب وعليه اثار الشرب والمباشرة بل صرح جمع على ما حكي عن التمهيد بالطهارة اذا كان لبنا ونحوه وعدوا
عن فم الكلب الجارح اثره وحكموا ايضا باباحة معاملة الظالمين ومن لا يجتنب المحرمات وان ظن حرمة ما في يده وحكموا ايضا باباحة
الاكل والشرب في شهر رمضان لمن لم يستيقن طلوع الفجر وان قامت القرائن الكاشفة عن الطلوع ولو باخبار الثقة
الواحد على ظاهر المذهب كما عن التمهيد حتى يستيقن الى غير ذلك وربما عكسوا فقدموا الظاهر على الاصل كما حكموا على من
شك بعد الفراغ عن الطهارة او الصلوة او غيرهما من العبادات في فعل من افعالها بانه لا يلتفت الى الشك وان كان الاصل
عدم الاتيان به وعدم براءة الذمة من التكليف به باعتبار ان الظاهر وقوعها على الوجه المامور به فرجحوا الظاهر
على الاصل وان لم يكن هناك امكان من الظهور ولا امر الوارد على التحفظ عن الحرج بعد الفراغ ولورود النص بذلك
كقول مولانا الصادق عليه السلام لزرارة في الصحيح اذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فشكك ليس بشيء وكذا اذا شك الصائم
في النية بعد الزوال فانه لا يلتفت بخلاف ما قبله فانه يجدد وكذا من شك في الفعل بعد خروج الوقت فانه لا يلتفت وكذا الحكم
على من ظن دخول الوقت ولم يتمكن من تحصيل العلم بغيم او حبس او نحو ذلك يجوز له البناء على الظاهر والحكم بالدخول وان
كان هذا عندي محل تامل لان الظن لا يغني من الحق شيئا وعلى من شك في عدد الركعات او في فعل من افعال الصلوة
واطمأن نفسه بالاتيان … العلم وفي غيبة المسلم بعد العلم بنجاسته او نجاسة ثيابه بالطهارة مع مضي زمان يمكن وقوعها منه
عملا بظاهر حال المسلم في التنزه وحكموا على المبتدئة بالرجوع الى عادتها ثم التمييز ثم عادة نسائها ثم الروايات كل ذلك
للظاهر وان كان على خلاف الاصل وفيمن ادعى من المسلمين الجهل … اذا نشا في دار الاسلام بعدم قبول دعواه
الى غير ذلك فانهم في ذلك كله عولوا على الظاهر ولم يلتفتوا الى الاصل وربما اختلفوا في مواضع اخر فمنهم من قدم الاصل
ومنهم من قدم الظاهر ومما اختلفوا فيه غسالة الحمام انها طاهرة نظرا الى الاصل ام نجسة نظرا الى الظاهر …
الروايات فيها ايضا والمشهور النجاسة والمحكي … الطهارة ومن … الطريق المار عليه الكلاب والمشهور والمحكي فيه الطهارة
وعن التمهيد رحمه الله انه نسب الحكم بالنجاسة في الاول الى الاصحاب والحكم بالطهارة في الثاني الى الاصحاب وفيه اشعار
بدعوى الاجماع في المقامين ورجح الثاني في محله وفي الاول محل تامل لاستلزامه العسر والحرج المنفيين عقلا وشرعا
ومنها ما في ايدي المخالفين من جلد او لحم والمشهور الطهارة ايضا نظرا الى ظاهر حال المسلم في تجنبه عن الحرام والنجس وقيل
بالنجاسة نظرا الى عدم التذكية مع عدم اشتراطهم لجميع الشرائط في التذكية من الاستقبال والتسمية واستباحتهم جلد الميتة
بالدباغ مع ان ظاهر حالهم ذلك فقد تعارض الاصل والظاهر وانت خبير بان هذا لا يبلغ حد الظهور الصالح للكشف فتدبر

مع الاصل

مع الاصل لانهم وان لم يشترطوا القبلة والتسمية الا ان عادتهم جارية بالاستقبال والتسمية وبعدم استعمال جلد الميتة المدبوغ
نعم في الجلد المطروح ولو في بلاد الاسلام يقدم اصالة عدم التذكية فيه على الظاهر وقد مر تفصيل القول فيه في بحث
صحة افعال المؤمنين ثم ان المراد بالمواضع المستثناة في قولهم يقدم الاصل على الظاهر الا في مواضع هي المواضع التي
قام الدليل الشرعي من نص او اجماع على تقديم الظاهر فيه على الاصل وجميع ما ذكرنا من الامثلة التي قدم فيها الظاهر على الاصل
انما هو من هذا القبيل والدليل على ان الاصل تقدم الاصل على الظاهر الا ما خرج بالدليل هو الادلة الدالة على حجية الاستصحاب
فيؤول الامر الى تعارض حجة وغير حجة فان الظاهر الذي لم يدل على حجيته دليل ليس بحجة فكيف يقدم على الحجة او يترك الحجة
لاجله لا يقال اذا كان ظن بقاء الامر المستصحب معتبرا في الاستصحاب لم يتعقل تحقق الاستصحاب عند معارضة الظاهر
اذ يصير بقاء الامر المستصحب حينئذ موهوما والا لم يكن المعارض له ظاهرا لانا نقول ان الاستصحاب عندنا حجة تعبدا
وان حصل الظن بخلافه ايضا فلا اشكال واما عند القائلين بكونه حجة من باب الظن فالظاهر انهم ارادوا بالظن
الماخوذ في حده الظن العرفي وهو الاحتمال الراجح اما علم زواله وحيث لا يعلم ان المناط في الشك هو الاحتمال الراجح
بعد قيام الادلة على حجيتها شرعا كما عرفت عدم قيام دليل يوجب العدول عنه وهو الدليل الدال على خلافه فالمقتضي
فالمانع منه هو قيام الدليل المعتبر على خلافه والمقتضي ليس الا كونه … فلو جاز العدول عنه بدون الدليل المذكور لكان
حجة فلا يصح لجواز العمل به شرطا سوى فقدان الدليل على خلافه وقد اشترط الفاضل التوني رحمه الله لجواز العمل به شروطا
لكنه ليس شيئا منها بشرط اصلا … ان لا يكون العمل به مستلزما لثبوت حكم شرعي من جهة اخرى وهذا الشرط معتبر في جميع
اقسام الاصل المذكور ومثل لذلك بانه اذا علم بنجاسة احد الانائين مثلا بعينه واشتبه بالاخر فان الاستدلال
باصالة عدم وجوب الاجتناب عن احدهما بعينه لو صح يستلزم وجوب الاجتناب عن الاخر وكذا في الثوبين المشتبه
طاهرهما بنجسهما والزوجة المشتبهة بالاجنبية والحلال المشتبه بالحرام المحصور ونحو ذلك وعلى ذلك اشترط
في اصالة العدم واصالة عدم تقدم الحادث وانت خبير بانه لو فتح هذا الباب لانسد باب العمل بالاصول المذكورة سيما
اذ ما من اصل يتمسك به في نفي شيء الا ويلزمه ثبوت حكم لمورد احكام اخر الا ترى انه لو اخذ باصل العدم عدم
النجاسة لهذا الشيء يلزمه الحكم بطهارة ما يلاقيه وجواز استعماله … او شربا وكذا اذا استدل به باصالة عدم
التحريم فيما علم رجحانه يلزمه الحكم بالاستحباب والحق ان الاصل المفروض لا يقتضي ذلك بذاته وابتداء والا
لزمه وتبعه ولا حزازة فيه بل هذا مما لا ينفك عنه الاخذ بالاصل فانك تثبت باصل عدم ما كان … حيث عدم
الحادث الخاص الذي يدعى ثبوته باصل الطهارة طهارة هذا الشيء الخاص ويلزم من نفي ما ينتفي باصل العدم اثبات

امر اخر لو علم بثبوت التنافي بينهما او انحصار الامر فيهما ويتبع ذلك اللازم احكامه والدليل ان اصل العدم لا يقتضي ذلك
بنفسه وابتداء كما عرفت بامثلة ولا يكون ذلك في الحقيقة اثباتا باصل العدم بل اقصى ما في اصل العدم ان ينفي
شيئا فينبغي ان يقتصر على ما كان كالطهارة بعد نفي عروض النجاسة وجواز الترك بعد نفي عدم المنع منه واشباه
التعلق باصل العدم كما انه لا يمكن التعلق به في الاثبات لعدم امتناع التعلق من جهة ما هو مثبت بل انما القياح الدليل
على النفي ما يتعلق به باصل العدم لا اثباته كما في مسالة الانائين فان النص ناطق والاجماع منعقد على المنع لا لان
يكون عدم جواز التعلق به لاستلزامه اثبات حكم اخر كما توهم نعم جوز التعلق به فيها بقول ان التمسك باصل العدم
في طهارة احدهما لا يستلزم اثبات النجاسة للاخر واجمال الاصل في حقه لعدم المعارضة بل يجوز للاخر ان يجاوز
الامر باصل العدم ايضا فلم يمنع الحج لدخول النجس قطعا ومن ثم اذا تطهر من الاول صح ايضا والثاني ايضا
واما المعارضة اصل اخر له كما في الماء الملاقي للنجاسة المشكوك كريته وكما اذا استعمل ماء ثم ظهر ان ذلك
كان نجسا في وقت … تطهر بالماء … فان اصالة عدم الكرية معارض باصالة
الطهارة واصالة عدم تقدم التطهر معارض باصالة عدم تقدم الاستعمال وان كان المعارضة فيهما محل
نظر لان الاول يحكم بعدم بلوغ الكرية واصالة الطهارة انما هو فيما شك في ملاقاته للنجاسة لا فيما علم
ملاقاته وشك في كريته فان اصالة عدم الكرية والحكم بالنجاسة مقدم في المقام فلا وجه لدعوى معارضة اصل
الطهارة بعد القطع بمباشرة النجاسة واما في الثاني فمع تقدير تسليم حصول المعارضة بين اصالة عدم تقدم التطهر
واصالة عدم تقدم الاستعمال كما هو الحق فالواجب منه التوقف لا الحكم بلزوم اعادة غسل ملاقي ذلك الماء كما
حكم به الفاضل المذكور هذا اذا كان التمسك بالاصل شاغلا للذمة من جهة اخرى كالمثالين المذكورين والامثلة
الاربعة المتقدم عليهما واما اذا لم يكن كذلك مثل الماء الذي وجد فيه نجاسة بعد الاستعمال ولم يعلم انها وقعت
قبل الاستعمال او بعده فيصح التمسك فيه باصالة عدم تقدم النجاسة وعدم وجوب غسل ملاقي ذلك الماء قبل رؤية
النجاسة والفاضل المذكور قائل به والفرق بين هذا وما اذا استعمل ماء ثم ظهر ان ذلك الماء كان قبل ذلك
وقت نجاسة تطهر الى اخر ما مر من ان في المثال الماضي يعلم ان الماء كان نجسا قطعا قبل الاستعمال واذن فالاستصحاب
ثابت بخلاف الماء الذي وجد فيه النجاسة بعد الاستعمال فانه لم يعلم فيه نجاسته قبل الاستعمال وعلى اي حال فما ذكره
رحمه الله للتمسك باصل البراءة مثالا وجعله اصلا والامثلة التي ذكرها فالمانع من التمسك بالاصل في بعضها انما كان النص
والاجماع وفي بعض اخر وجود اصل اخر معارض له لا من جهة ان التمسك باصل البراءة مستلزم لثبوت حكم شرعي من جهة

اخر

اخر لعدم صلوح ذلك للمانعية اذ الاصل بذاته لا يقتضي الثبوت بنفسه وابتداء بل بحسب اللزوم والتبع والاثبات
باللزوم والتبع لا يكون حقيقة حاصلا بالاصل المذكور ثانيهما ان لا يتضرر بسبب التمسك به مسلم او من في حكمه
مثلا اذا فتح انسان قفص طائر فطار او حبس شاة فمات ولدها او امسك رجلا فهربت دابته وضلت ونحو
ذلك فانه حينئذ لا يصح التمسك ببراءة الذمة بل ينبغي للمفتي التوقف عن الافتاء حينئذ ولصاحب الواقعة الصلح اذا
لم يكن منصوصا بنص خاص او عام لاحتمال اندراج مثل هذه الصورة في قوله صلى الله عليه وآله لا ضرر ولا ضرار في الاسلام
وفيما يدل على حكم من اتلف مالا لغيره اذ نفي الضرر غير محمول على حقيقته لانه غير منفي بل الظاهر ان المراد به نفي الضرر
من غير جبران بحسب الشرع والحاصل ان في مثل هذه الصورة لا يحصل العلم بل ولا الظن بان الواقعة غير منصوصة و
قد عرفت ان شرط التمسك بالاصل فقدان النص بل يحصل القطع حينئذ بتعلق حكم شرعي بالضار ولكن لا يعلم انه
مجرد التعزير او الضمان او هما معا فينبغي للضار ان يحصل العلم ببراءة ذمته بالصلح وللمفتي الكف عن التعيين الا
جواز التمسك باصالة براءة الذمة والحال هذه غير معلوم انتهى كلامه زيد اكرامه ولا يخفى ما فيه فان مجرد افضاء
افضاء التمسك بالاصل الى المنع من دفع الضرر … دفع قيمة المتلف لا يمنع من التمسك به اجماعا انما المانع
عندهم هو الاندراج في النص بمباشرة الاتلاف او التسبيب بما مر … ولذلك اشترطوا انتفاء مباشرة غير الضعيف
في غير القتل الا ترى انه اذا ابتاع متاعا … ان ما لا يجزيه ولم يقبضه ثمنه فاراد الانصراف بالمال فمنعت
منه فقال لك بعض ثقاتك انه من اهل الصلاح والتقوى فسر كلامه فذهب بالمال ولم يرجع اليك لا يجوز
لك ان تضمن هذا البعض بل تمسك باصل البراءة مع انه يستلزم اضرارك والفقهاء كلهم اجمعوا على التمسك
بالاصل وعدم الضمان في امثال المثال وكذلك اذا سالك عن ماء لاقى نجاسة هل هو كر ام لا فاجبت بانه كر
فاستعمله في كثير من الادباس والادهان وغيرها من المايعات اعتمادا على قولك ثم ظهر انه لم يكن بقدر الكر فسدت
عليه جميع امواله وكذلك اذا امنت ركب يسير ان جاء العدو وجاء غير الاقبال لكم بهم فاخذوا في الفرار ومعهم
نوق مثقلات فكبت وكسرت اعناقها او عثروا فانكسر ايديهم واعناقهم واحمالهم الزيت فاريقت كلها
وتضرروا بذلك كثيرا ثم بان ان لا عدو وكنت انت السبب في ذلك كله وكذلك اذا قلت لمستوم ومحول
او صبي او مجنون اشتم غيره لو شتمني هذا القبيلة فهذا الكلام يحرك حميته وحمل على الشتم ففعل الى غير
ذلك من الاسباب التي لا تحصى فان التسبيب في الكل ثابت والتمسك فيه بالاصل مانع من دفع الضرر والاكثر
كلهم اجمعوا على عدم الضمان بالتمسك باصل البراءة وهو من اصول مذهبنا انه اذا اجتمع السبب والمباشر قدم المباشر

في الضمان او يحكم عليه دون السبب الا ان يكون المباشر ضعيفا كالعبد المجنون المقيد او الطاير في القفص الا في القماد ومن ثم قطعوا
بنفي الضمان عمن فتح الباب حتى سرق المتاع واجمعوا على الضمان على السراق فرقوا تمسكا بالاصل وكل ذلك لتقديم
المباشر وهذا باب واسع لا يقف على حد والوجه ان يجعل المدار على الشك في الاندراج تحت الدليل الهادم للاصل
كالامثلة المذكورة فان السبب فيها مما يشك في اندراجه تحت المتلف بل ربما يرجح بل يقطع بعدم الاندراج تحته الا
في بعض الصور كما ان الفاضل التوني رحمه الله مراده ذلك بقرينة المثل الذي ذكره ولقوله بعده لاحتمال اندراج
مثل هذه الصورة في قوله صلى الله عليه وآله لا ضرر ولا ضرار في الاسلام وان لم يحسن التادية حيث جعل المناط في عدم
التمسك بالاصل سببية الضرر ومحصل المقال ان سببيته ضرر الغير في حد ذاته لا يصلح كونه مانعا عن التمسك بالاصل
بل المانع انما هو اندراج السبب تحت النص والاجماع على الضمان ولكن لا نابى عن ذلك بل نقول ان شرط الاخذ
باصل البرائة عدم وجود دليل يقتضي خلاف ما يقتضيه وهذا مما لا ارتباط له بسببية تضرر المسلم فهو بابه هو كما عرفت
ليس الا ما نبهنا من ان المدار في المانوية على الدليل المعتبر الدال على خلاف ما يقتضيه الاصل في جميع الموارد سواء كان في نفي
الحكم الشرعي او ما يترتب على الحكم الوضعي والذي يجب على الفقيه الفحص والبحث عن الادلة والتفتيش على المقدار المعروف
الذي لم يكن فوق طوقه فان وجد دليل معتبر مانعا عن التمسك بالاصل يعمل به والا يتعلق بالاصل في اي مورد كان و
ان لم يجد الدليل كذلك وتطمئن نفسه بعد التفتيش على الوجه المذكور بانه لا دليل ثمة يتمسك بالاصل جاعلا له
تقريبه المسلم لا قدح في كون التمسك به سببا لتضرر المسلم ودم بحكم لا يصلح كونه مانعا عن التمسك به ولهذا نرى الفقهاء
يحكمون باصالة البرائة في بعض صور ما يكون سببا للاضرار ويحكمون بالضمان في بعضها ويدفعون الاصل ويتوقفون
في بعض ولعل ذلك الا ان المدار على وجود دليل دافع للاصل وقاض بالضمان وعدمه وبعبارة اخرى دليل موجب
لاشتغال الذمة وعدمه واين هذا من كون المانع من التمسك بالاصل سببيته لتضرر الغير والعجب انه رحمه الله حكم بعد
القطع بنفي حكم شرعي بالضارع مع بنائه على الشك في اندراج الضرر المفروض تحت قوله صلى الله عليه وآله لا ضرر و
لا ضرار في الاسلام وحاصل كلامه وخلاصة مراده الفرق بين مقام الضرر وغيره بحصول الاشتغال في الاول
فلا يجوز التمسك بالاصل مع حصول الشغل وعدمه في الثاني فيجوز لعدم ما يمنع من الشغل وقد عرفت انه
مما لا يحرم والتحقيق ما ذكرنا من ان المدار في المانوية على وجود دليل معتبر وان الضرر بما هو ضرر لا ارتباط
له بالمقام مع انه على تقدير تاثيره فبما يوجب العقاب وتغريم الاثم للضار اذا كان فعلا عن عمد واما الضمان
فلا ولا اقل من الشك وهو كاف في دفع الضمان والتعلق بالاصل ثالثها ان لا يكون الامر المتمسك في

بالاصل

بالاكل جزء عبادة مركبة فلا يجوز التمسك به لو وقع الخلاف في الجزء المفروض لان كل نص يبين فيه اجزاء ذلك المركب كان
دالا على عدم جزئية ما لم يذكر فيه فيكون النفي ذلك الجزء المختلف فيه حينئذ منصوصا الا معلوما بالاصل هذا
كلامه بحذف بعض زوايده وحاصله ان عدم تعرض المعصوم عليه السلام لبيان الجزء المختلف فيه في مقام
البيان دليل على نفيه فيكون كالمنصوص على نفيه فكيف يحسن ان يتمسك في نفيه باصل البرائة وانت خبير
بان قيام الدليل على شيء لا يمنع من الاستدلال عليه بدليل اخر حتى يكون عدم النص من اهل الدليلين وعدم اندراج
المدلول فيه شرطا للتمسك بدليل اخر والاستدلال به والذي يختلج بالبال ان هذا الكلام نقل عنه رحمه الله كما ترى
ان العلماء كلهم يستدلون على مسئلة واحدة بادلة متعددة فما افاده رحمه الله غير ظاهر الوجه فالحري ان يقول ان
ما يحتمل كونه جزءا للعبادة المركبة امتنع نفيه بالاصل لحصول الاشتغال والشغل اليقيني يقتضي البرائة اليقينية وهي لا
تحصل الا بالاتيان بالجزء المختلف فيه ولعله سيأتي كمقتضيه في مبحث اصالة الاشتغال فنطوره في اصل الاباحة
قد عرفت ان هذا الاصل اذا اخذ فيما قبل ورود الشرع بالمعنى الذي ذكرنا يفيد الاباحة الواقعية ولذا اصل البرائة اذا لوحظ
بالقياس اليه يكون ناظرا الى الواقع وينفي الحكم الواقعي بمعنى انه يدل على انه لا حكم في الواقع ونفس الامر واما بعد ورود
الشرع فهما يفيدان الاباحة والبرائة في الظاهر بمعنى ان اصل الاباحة يفيد الاباحة الظاهرية وان كان ما يكشف عن اباحته
حراما في الواقع واصل البرائة يفيد البرائة عن الوجوب او الاستحباب او ما يترتب على الوضع في الظاهر وان كان في الواقع و
نفس الامر الوجوب او الاستحباب او الحكم الوضعي ثابتا والسر في ذلك ان فيما قبل ورود الشرع ليس لواقعة من الوقائع حكم
مخزون عند اهله ليحتمل كونه مخالفا لما حكم به العقل من الاباحة او برائة الذمة منه فحكم العقل اذن يكون حكما واقعيا
واما بعد ورود الشرع فيكون لكل حادثة حكم محقق مخزون عند اهله فمن اصابه اصاب ومن اخطأه اخطأ
فيه وحينئذ فيحتمل ان يكون ما يحكم به العقل من الاباحة او البرائة مخالفا لذلك الحكم الثابت المخزون عند اهله فالذي قلنا
كان المراد ان اصل البرائة ينفي الحكم الظاهري ويقضي بعدم الحكم في الظاهر انما كان بالقياس الى ما بعد ورود الشرع واما الحاصل
انهما قبل ورود الشرع بالمعنى المذكور يفيدان الاباحة والبرائة في الواقع ونفس الامر وبعده يفيدان الاباحة والبرائة بحسب
الظاهر وفي مقام العمل وقد بيناه ودللنا على حجية اصل البرائة ومر ادلته على حاله لكلا الاعتبارين وكذلك بينا اصل
الاباحة ودللنا عليه بالنسبة الى ما قبل ورود الشرع ولنتكلم الان فيه بالقياس الى ما بعد ورود الشرع فنقول انه دليل
على نفي الحكم السلبي اعني الحرمة والتقييد بالعلم يخرج الادلة الاجتهادية الناظرة الى الواقع الصالحة للمعارضة لدليل اخر
والتقييد بالحكم السلبي احتراز عن اصل البرائة لانه ينفي الحكم الثبوتي كالوجوب والاستحباب والوضع وقد عرفت الفرق بينهما انهما اصلان

٧ ويقال له اصل الاباحة بالمعنى الاخص

ويقال له ايضا اصالة الحل لما ستعرف في التنبيه على اشتباه بعضها على بعض اصل البرائة وهو في التكليف واصل الاباحة في الافعال
واصل الحل في الاشياء فاذا ادعى حرمة وجوب شيء او استحبابه او وضعا يستتبع التكليف دفعناه باصل البرائة وان
ادعى حرمة فعل من الافعال كالغناء مثلا وانشاد الشعر في المدح او الذم والضرب والشتم الزمنا باصل الاباحة وان
ادعى حرمة شيء من الاشياء من ماكول او مشروب او ملبوس تمسكنا باصل الحل وان كان مرجعه الى العقل ايضا والمراد
باصل الاباحة المعنون في المقام المستدل على حجيته ما يعم اصل الحل ايضا فيكون اصل الاباحة بالمعنى الاعم ونحتج على
حجيته مضافا الى ما مضى من الادلة الدالة على حجية اصل البرائة اما الايات فمنها قوله سبحانه خلق لكم ما في الارض جميعا
وجه الاستدلال انه جل امتنانه امتن على الناس بانه خلق لمنافعهم جميع ما في الارض ولا يتم ذلك الا باصل الحل و
اباحة تناول الكل اذ لولاه لم يحصل الانتفاع الا بما نص على حليته واباحة تناوله وكمال الاستدلال به يستقيم
بامور كون اللام للاختصاص وعموم الموصول او الموصوف وعموم الارض وعموم الانتفاع الذي من اجله
اختصوا به لكن اذا لم يخلقه لهم الا لان ينتفعوا به ولا كلام في الثلثة الاول انما الكلام في الرابع فانه ربما
يعترض عليه بان عموم الانتفاع لا يقتضي الاختصاص بالاكل والشرب لم لا يجوز ان يكون بالاستشمام والنظر والتلذذ
والطهارة وغير ذلك ايضا والحاصل ان الكل مخلوق للانتفاع ولكن للانتفاع طرق واين هذا من اباحة اكل
ماكول وشرب كل مشروب والدليل على عموم الاختصاص انها اذا فقدت احوالها وجدت في الواقع كذلك والجواب
بعد ما ذكرنا في بدو وجه الاستدلال فانه لو لم يفوض اليهم امر الانتفاع لم ينتفعوا بما لم يبين فيه وجه الانتفاع و
جليته فلا يحسن الامتنان بالكل ضرورة انه لو كان المراد اباحة انتفاع خاص معين غير معلوم للمكلفين لم يكن
هناك امتنان اصلا اذ العقل يحكم بوجوب اجتناب ما تساوى فيه احتمال المنفعة والمضرة على انا نقول ان مقتضى الاختصاص
ان يتصرفوا بما اختصوا به تصرف الملاك في املاكهم وذوي الحقوق في حقوقهم ويصنعوا فيه كيف شاؤوا وما ارادوا
وبالجملة المستفاد من ظاهر الخطاب حيث ورد في مقام الامتنان عموم الانتفاع ولا ينافيه ما ورد من الاخبار الدالة
على كون الخلق للاعتبار لانها لا تدل على كونه لخصوص الاعتبار ليتنافى فيكون المنظور منه تقصية للامتنان كلا
الامرين كما ينطق به كلام المفسرين منهم الشيخ الطبرسي رحمه الله فانه قال في المجمع لكم اي لاجلكم ولانتفاعكم به في
دنياكم بان تتمتعوا به من المطاعم والمراكب والمناكح والمناظر البهجة وفي دينكم بان تنظروا فيه وما
يتضمنه من عجائب الصنع الدالة على الصانع القادر الحكيم وفي هذا دلالة على ان اصل الاشياء الاباحة الا ما
يمنع الشرع وجاز لكل احد ان يتناولها وحاصله انه لا اشكال عند المصنف في دلالة الاية المباركة على المقصود

اعني اصالة اباحة كل الاشياء قضية لاستقامة الاستثناء منها قوله عز وجل انما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير
وما اهل به لغير الله وجه الاستدلال ان الله تعالى بعد ما اباح لهم الطيبات حيث قال يا ايها الذين آمنوا كلوا من طيبات ما رزقناكم
واشكروا الله ان كنتم اياه تعبدون اراد ان يبين المحرمات ليظهر عموم الاباحة وليعظم الامتنان واكثر المستفاد من كلمة انما
ما ظن بعموم الاباحة لما سوى المذكورات وهو المتبع الا ما نص على تحريمه فيخص به الاية واطلاق الميتة والدم لا ينصرف
الى المحلل منهما كالجراد والكبد الا ترى انه لو حلف لا ياكل لحما ولا يركب دابة فاكل سمكا او جرادا او ركب كافرا لم يحنث
لعدم انسياق الذهن اليها وان اطلق الله تعالى اللحم على السمك والدابة على الكافر في قوله جل وعلا وتستخرجون منه
لحما طريا وفي قوله عظم قهره ان شر الدواب عند الله الذين كفروا وعموم الاية المباركة المتناول لما حرم لاجل ظهور
خباثته عندنا كالارانب وبعض الطيور والسموك مخصص بسنة الرسول صلى الله عليه وآله كما ان المحرم بالاصالة
من المشروبات انما هو الخمر والحق بها العصير بالسنة فيكون هو مخصصا لمفهوم قوله تعالى انما الخمر والميسر والانصاب والازلام
رجس من عمل الشيطان والحاصل انه لا شبهة في ان مفاد مفهوم الاية الشريفة عموم اباحة كل شيء سوى ما ذكر
فيها فما نص على تحريمه في الاخبار فهو خارج بالدليل وبقي الباقي على اباحته وحليته ويتمسك فيه بمحض الاية
باصل الاباحة ومنها قوله جل اسمه حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما اهل به لغير الله فان هذه الاية
وان لم تشتمل على اداة الحصر لتفيد بمفهومها اباحة ساير الاشياء الا انها اذا انضم اليها قوله تعالى في سورة الانعام بعد الاية المذكورة
وما لكم الا تاكلوا مما ذكر اسم الله عليه وقد فصل لكم ما حرم عليكم يدل على المدعى لكون التفصيل اشارة الى هذه الاية
كما ذكره المفسرون فانها تدل على ان المحرم ما فصل في الاية وفيها ايضا دلالة على الاصل المطلوب وحيث قولنا انها تؤذن بان المحرم
لا بد فيه من التنصيص عليه وفي ذلك جلت قدرته انكر عليهم الاعراض عما لم ينص على تحريمه فلولا ان الاصل فيه
الاباحة لما توجه الانكار ومنها قوله عم نواله كلوا مما في الارض حلالا طيبا ووجه الاستدلال انه تعالى شانه
امتن باباحة الاكل من كل ما في الارض لعموم لفظ ما فيستفاد منه اصالة الاباحة والحلية وما يقال من انه
خطاب لشعار الايمن ومن ان الاذن انما جاء باكل البعض لمكان من في التبعيض لعموم الخطاب وشمول اللفظ
كما دللنا عليه في موضعه ولو سلم فيكفي اشتراك التكليف واستواء المكلفين لاثبات المرام والتبعيض متعلق بكل
نوع نوع لمكان ما لا يباح كما هو واضح وانما آثره لانه هو الممكن بحسب العادة وما كانوا لياكلوا جميع ما في الارض
ومنها قوله جلت قدرته قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا
او لحم خنزير فانه رجس او فسقا اهل لغير الله به وجه الاستدلال ان الله تعالى

حرم من ظلمه انفسهم وجعلوا رزق الله تعالى قسمين فبعضها حلالا واخر حراما وخصوه ببعض دون بعض من غير سلطان وحجة ونسبوا ذلك الى الله سبحانه افتراء عليه كما حكى الله جل شانه عنهم حيث يقول وجعلوا لله مما ذرا من الحرث والانعام نصيبا فقالوا هذا لله بزعمهم وهذا لشركائنا فما كان لشركائهم فلا يصل الى الله وما كان لله فهو يصل الى شركائهم ساء ما يحكمون ثم قال عز وجل وقالوا هذه انعام وحرث حجر لا يطعمها الا من نشاء بزعمهم وانعام حرمت ظهورها وانعام لا يذكرون اسم الله عليها افتراء عليه سيجزيهم بما كانوا يفترون اراد الله جلت حكمته ان يبين ما حرم مما يمكن تناوله من الحرث والانعام فقال عز من قائل قل لا اجد فيما اوحي الى محرما على طاعم يطعمه الاية وحصر المحرم في الاربعة المذكورة فيه فكانت الكلمة حجة على ثبوت اصل الاباحة فيما عدا ما يمنع ما يستفاد منه او من شاهد اخر عليه وذلك انه لم يعلق بيان الحكم لا انه الا انه كما قال عز من قبل قل انما حرم عليكم الاية بل استدل تعالى على الحصر بعدم اطلاع الرسول صلى الله عليه وآله فيما اوحي اليه على محرم سوى الاربعة المذكورات تنبيها على ان التحريم انما يثبت بالوحي وان عدم وجدان دليل التحريم كاف في الاباحة وهذا اظهر سلطان على ان الحل والاباحة اصل فيما عدا الاربعة المستفاد في ذلك الاستدلال دقيقة اخرى وهي ان لا توقف التحريم على الحجة وعدم افتقار الاباحة اليها ما تسالمت عليه العقول مع غمض العين عن الشرع حتى عقول نفاة الاديان فضلا وان اباحة الاشياء مركوزة في جميع العقول نظير استدلاله عظم لطفه على التوحيد بقوله جلت رافته لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا الاية ولو كانت الاباحة مفتقرة الى الحجة كما عليه الاخباريون لما حسن الرد على المشركين فيما حرموه بالاحتجاج بعدم وجدان تحريمه فيما اوحي اذ كان لهم حينئذ ان يقولوا اما الذي دل على اباحته لم لا يجوز ان يكون مما لم يرد فيه وحي

ومنها قوله عز وجل ليس على الذين امنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا اذا ما اتقوا وامنوا وعملوا الصالحات ثم اتقوا وامنوا ثم اتقوا واحسنوا والله يحب المحسنين وجه الاستدلال انها كما نص عليه المفسرون نزلت في القوم الذين حرموا على انفسهم اللحوم وآثروا الرياضة والسلوك مسلك الرهبانيين كعثمان بن مظعون وغيره فالمعنى والعالم تعالى شانه انه نفى الجناح عن المؤمنين فيما اصابوا من المطعومات اللذيذة اذا اتقوا محترزين عما حرم الله سبحانه ثابتين على الايمان مواظبين على الاعمال الصالحة مداومين على التقوى والايمان مستمرين على التقوى والاحسان الى الناس بالمواسات ونحوها فيما طعموا من الحلال او المراد والله العالم احاطة بكل شيء علما انه لا جناح على الذين تابوا بالسنتهم وقلوبهم وادركانهم كما هو حقيقة الايمان ولم يكونوا من الذين يقولون بافواههم ما ليس في قلوبهم اذا ما اتقوا عما حرم الله وامنوا بالغيب وبكتبه ورسله ثم اتقوا عن الاسراف والتبذير وامنوا بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم ثم اتقوا عن التقتير واحسنوا الى الناس

بالمعروف

بالمعروف لان المسلم من سلم المسلمون من يده ولسانه وقيل الشرط الاول متعلق بالزمان الماضي والثاني بالدوام عليه والثالث بيان بمظالم العباد لقوله سبحانه واحسنوا وقيل ان الثالث للمستقبل والاحسان يتعدى كما يقال احسن اي فعل ما هو حسن وقيل غير ذلك وكيف كان فهو يفيد نفي الجناح عند حصول الشرط في كل ما طعموه لعموم كلمة ما وحيث علمت شان نزول الاية المباركة وانها نزلت في المؤمنين المتوقفين عن المباحات لسلوكهم مسلك المرتاضين وتشبيههم بمشي الراهبين فاعلم ان الظاهر منها المنسبق الى الذهن انهم كانوا موصوفين بالصفات المذكورة متقين عما حرم الله تعالى طاعمين للمباحات اللذيذة او لانهم اجتنبوا عنها واخذوا ليسلكوا طريق الترهب والارتياض ولعل هذا هو المراد مما ورد من طرق الامامية في تفسير اهل البيت عليهم السلام فيما طعموا من الحلال ردا على اهل الخلاف والنفاق حيث ذهب واحد طرقهم ان المراد انه لا جناح فيما اكلوا من مال الغير وشربوا من الخمر لان هذه الكلمة يطلق على الاكل والشرب كليهما وروي انه لما نزل تحريم الخمر قال الصحابة يا رسول الله صلى الله عليه وآله فكيف باخواننا الذين ماتوا وهم يشربون الخمر ويأكلون مال الميسر فنزلت فانكر عليهم اهل العصمة ومعادن الحكمة عليهم السلام واراد وا به ان المؤمنين كانوا كذلك وما طعموه كان مباحا وهذا كما يقال لك بل على زيد فيما فعل جناح وقد علمت انه ما فعله امر مباح فيقول ليس على احد جناح في المباح اذا اتقى المحرمات وكان محسنا تريد ان زيدا كان كذلك وانه غير مؤاخذ بما فعل والدليل على ان مرادهم عليهم السلام ما ذكرناه ان الخمر عندهم ما ابيح يوما في الامم السابقة فضلا عن هذه الامة وقد بقي في المقام اشكال نبه عليه السيد المرتضى رضي الله عنه وهو ان عطف الايمان على الاتقاء يقتضي دخوله في شرط نفي الجناح عن المباح ومفهومه يدل على ثبوت الجناح على الكفار في المباح ثم اجاب عنه بوجهين احدهما التزام التقدير في نظم الكلام يعني فيما طعموا وغيره من الاعتقاد واذن فمفهومه ثبوت الجناح على الكفار في اعتقادهم وبمنع المحذور والدليل على الزام هذا الحذف عدم صحة دخول الايمان في الشرط وذلك مثل علفتها تبنا وماء باردا وثانيهما ان الايمان ليس داخلا في الشرط حقيقة وانما عطف على الشرط لاشتراكهما في الوجوب قال وهذا توسع في البلاغة يحار فيه العقل استحسانا واستغرابا وتوضيحه انه لما شرط نفي الجناح بالاتقاء كان كانه قد حكم بوجوبه وكانه اخذ يقول ان الاتقاء واجب ثم انه عطف عليه الايمان والعمل الصالح بهذه الملاحظة وبتلك الحيثية وفي هذه المرتبة واقول ان السيد رحمه الله تعالى مع القول بحجية مفهوم الشرط وشدة النكير على القائلين بحجيته في اصوله فلعله اورد الاشكال على مذاق القوم ويمكن دفعه بان شرط حجية المفهوم ان لا يكون الكلام واردا في مورد خاص وقد عرفت ان الاية نزلت في خصوص اشخاص متصفين

اثباتا

بالصفات المذكورة فالارادة اذن مقصورة على بيان الاحوال المتعلقين بهم من غير نظر الى من ليس بتلك الصفات لا نفيا ولا اثباتا فيه هو المعروف من ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المورد وان المورد لا يكون مخصصا لان العموم انما هو للموصوفين بتلك الصفات ممن عدا من نزلت الاية في حقه فالارادة مقصورة عليهم خاصة غير متعلقة ببيان احكام غيرهم مضافا الى ان حجية مفهوم الشرط كما هو الحق ليست بواجبة مستحقة في جميع العبائر وكل الموارد اذ كثيرا ما تقوم قرينة مقالية او حالية على عدم حجيته كما في قوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا فلم يكن الاية المباركة من هذا القبيل اذ نفي الجناح في المباح على كل واحد واحد من افراد الناس مؤمنين كانوا ام كفارا بحكم العقل من اقوى الشواهد على انتفاء مفهوم للاية الشريفة ولو سلم فالظاهر يدفع بالقاطع والاجماع القاطع قائم على انه لا جناح على الكفار ايضا في المباحات وعلى التحقيق انه يبطل الاستدلال بهذه الاية من وجوه احدها انها مخصوصة بمن جمع هذه الصفات فلا تدل على اصل الاباحة على الاطلاق كما هو المدعى بل غاية الامر ثبوته في حقهم خاصة وفيه انه ينافي مذهبه حيث يعتبر على الاطلاق مع انه لا يجعل الاكفار ثبوته فيها في الجملة فيتم المراد لعدم القول بالفصل وبان حكمه صلى الله عليه وآله الذي هو حكمه تعالى على الواحد حكمه على الجماعة سواء ثانيها انها مخصوصة بمن احرم وعمل صالحا قبل نزول الاية لان الفعلين الماضيين وقاصلة ماضيان وفيه ان الموصول للعموم كما قرر في محله فيتناول السابق واللاحق مع انه لو سلم كونه للطبيعة فيشملهما ايضا ولو سلم فمقتضى الاجماع بل الضرورة على استواء الناس في الاحكام وان حلال محمد صلى الله عليه وآله حلال الى يوم القيمة وحرامه حرام الى يوم القيمة من اوضح الدلايل على دفع هذا الوجه ثالثها انها مخصوصة بالطعام الذي طعموه قبل نزول الاية لقوله تعالى فيما طعموا بصيغة الماضي والجواب ان المتبادر من امثال هذه العبارات الواردة في مقام بيان الاحكام المتعلقة بالناس هو العموم الا ترى ان المتبادر من قولك لا تواخذ اهل الصلاح بما عملوا ولا تمنعهم عما سئلوا ولا تحل بينهم وبين ما ارادوا ليس الا العموم المتناول للماضي والغابر لا الاختصاص بما مضى فحسب ولعله بناء ذلك على ما رواه المفسرون انها نزلت فيمن شرب الخمر واكل الميسر على ما يظهر من ... كلام شيخنا الطبرسي رحمه الله فانه حكى ذلك اولا عن ابن عباس وانس وبراء بن عازب ومجاهد وقتادة والضحاك ثم نقل ما ذكرناه عكس صاحب الكشاف ثم قال وفي تفسير اهل البيت فيما طعموا من الحلال فظن الشيخ الحر ان ما قدمه شيخنا الطبرسي رحمه الله اخذه مذهبا كلا بل طريقته في المجمع ان يقدم في الذكر ما هو المنسوب الى الخلاف وكيف يصح اختيار مثله لمثله مع انه مما اجمعت الامامية على فساده وبطلانه من دعوى كون الخمر مباحة قبل نزول الاية فليس يرتكب كل ذلك الا لابطال الاستدلال بالاية المباركة على ما نطقت به الحجج وقامت عليه الادلة رابعها انها مختصة بالطعام والنزاع فيما هو اعم فيكون الدليل اخص من المدعى وانت خبير بانه اذا الكلام في اثبات اصل الاباحة واصل الحل

لا فيما يمكن

الذي لم يكن يريدون بيان وجوب الكراهة متفرع على وجوب الكراهة في اي زمان كان من غير اختصاص بالماضي من الزمان وبعد من جهة ما ورد في تفسير اهل البيت عليهم السلام فالاستدلال بالاية لا يخلو عن اشكال

لا فيما يمكن اكله وشربه مضافا الى شمول الطعام الشراب ايضا واصل الاباحة خصوص الاكل دون ساير التصرفات من الشرب واللبس والاستماع والاستمساس والاستظلال والاستضماد وغير ذلك مما لم يقل به احد ولا نطق به دليل لا عقلا ولا نقلا الى التفرقة بين الاكل وغيره باجراء اصل الاباحة في الاول دون الثاني مما لا يعقل بل الكلام فيما في تفسير اهل البيت عليهم السلام حيث فسر فيه ما طعموا من الحلال فمن ان يتوهم منه ان يكون المقصود ما كان حلالا بالدليل قبل نزول الاية ويمكن ان يدفع بما ذكرنا من انه ورد ردا لاهل الخلاف والقاصدين الى حلية الخمر والميسر الزمان السابق كما عرفت والمراد انهم ما كانوا اطعموا حراما قط وحيث بينا ان ... الكلام لبيان العموم وبينهم من الشمول النسبة الى الماضي والمستقبل فيكون مرادهم عليهم السلام ان ليس عليهم جناح فيما طعموا ماضيا ومستقبلا من الحلال الذي لم يقم دليل على حرمته وحينئذ يشمل باطلاقه لكل امر ويثبت به اباحته وحاصله ان معناها بالفارسية هر چه خورده باشند خواه در گذشته و خواه در زمان آینده وبر ثبت اباحة كل شيء كما هو المدعى مع ان لنا ان نقول ان الاية الشريفة وان نزلت في خصوص اشخاص خاصة الا انه كما يفهم من سياقها يدل على انها تكون في مقام الامتنان ايضا البتة واذا كان الامر على هذا فليس مرادهم عليهم السلام انما نفي الجناح عن خصوص من طعموا في الزمان الماضي فاخصه من غير ارادة طعامهم في المستقبل ولا من ياتي بعدهم على ان خطابات القرآن تعم الحاضرين والغايبين كما بيناه في موضعه ولو سلم فلا اقل من اشتراك المكلف المقتضي لنفي الجناح على جميع الناس فيما طعموا او يطعمون فان للمستقبل ايضا زمانا ماضيا كما ان للماضي زمانا مستقبلا ونظيره ذكر غير قليل في كلام العرب كما يقولون اكرم من ... منها قوله عليه السلام كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي ووجه الاستدلال به ظاهر وهو كما يدل على اصالة الاباحة يدل على اصالة الحل ايضا بل هو فيه اظهر اذ صدق لفظ الشيء على الاعيان اظهر من صدقه على الافعال ومنها ما رواه الشيخ في التهذيب عن ابي عبد الله عليه السلام انه سئل عن الجري والمارماهي والزمير وما ليس له قشر من السمك حرام هو فقال عليه السلام للسائل يا محمد اقرأ هذه الاية التي في الانعام قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه قال فقراتها حتى فرغت منها فقال عليه السلام انما الحرام ما حرم الله ورسوله ولكنهم قد كانوا يعافون اشياء فنحن نعافها وقد روي هذه الرواية بعينها العياشي عن ابي جعفر عليه السلام فتكون الرواية بالحقيقة اثنتان لتعدد الراوي والمروي عنه عليه السلام فلا مرية في تعددها ووجه الاستدلال انهما عليهما السلام قد حكما بان الحرام ما نص على تحريمه وانه لا يكون الا عن دليل وقضية ذلك ان ما ليس على حرمته دليل فهو على اصل الاباحة والحلية وذلك ما اردناه ولما كانت الاية دالة على انحصار الحرام في الاربعة المذكورة فيها الميتة والدم ولحم الخنزير وما اهل لغير الله به

فيها

ولتم ابا حة غير بامع حرمة حيوانات اخر فلذلك احتاج عليهما الى الاستثناء فعالا ولكنهم يعافون اشياء فتحرمها
وحرمة سباع الوحوش والطيور والارانب والهرور والسموك المذكورة وغيرها وان كانت متفق عليها
عندنا الا انها غير ضائرة بالاستدلال بالرواية لان المحرم بالاصالة من الاربعة المذكورة ثم عاف رسول الله صلى الله
عليه وآله اشياء فجرت السنة بتحريمها والمقصود اصالة حليته ما لم يقم دليل على حرمته واصالة اباحته ولا كلام
في دلالة الرواية عليه هذا واكثر ما يستعملون الاصل المحمول على العدم ولعد التامل يظهر رجوعه الى دعاوى اصالة
كما قالوا الاصل عدم تداخل الاسباب يعني اذا تحقق امارتان او اكثر لشيء فالاصل عدم الاكتفاء بفعل ذلك
الشيء مرة واحدة بل يلزم فعله متعددا بحسب تعدد سببه اقول هذا الاصل يرجع الى احد الاربعة المتقدمة اعني
الراجح فلعل مرادهم ان الراجح تأثير كل سبب في مسببه وترتب كل مسبب على سببه وقد بينا هذا المسئلة اعني
عدم تداخل الاسباب او تداخلها في المجلد الاول من كتابنا مفصلا وحاصله اخترنا ثم ان الاصل تداخل
الاسباب وعدم تداخل الافعال وعن الشهيد الاول انه في القواعد قد استعمل لفظ الاصل في مواضع منها الاصل عدم اجزاء كل من الواجب والمندوب
عن الآخر يعني ان ما نوى واجبا او لم يصادف الواجب يلغو ولا يكتفي به وما نوى ندبا او لم يصادف الاستحباب يلغو ولا يكتفي به واجبا او كان في
نفس الامر واجبا و[illegible] كان يغتسل يوم الجمعة مثلا ثم تبين انه كان جنبا فيبني انه لم يكن جنبا او يغتسل مثلا في هذا اليوم غسل الجمعة زاعما انه يوم الجمعة
فظهر انه لم يكن يوم الجمعة فان كلا من الواجب والندب الذي لم يصادف ما نوى لغو وضده لم ينو ولا يكتفي به اما ما نوى لعدم المصادفة واما ضده فلعدم
النية وانما الاعمال بالنيات والظاهر ان الاصل في المقام هو الظاهر ويمكن ان يكون المرجح القاعدة الاصلية وقد تخلف هذا الاصل في مواضع منها اجزاء الواجب
على الندب في صلاة الاحتياط الذي يظهر الغناء عنه وكذا الصيام يوم بنية القضاء من رمضان فيتبين انه منه ومنها اجزاء الندب عن الواجب
كصوم يوم الشك ولو ضم المجد دلو نالكونه مجددا وان كان في حلاف ذلك والوجه اللذي استراحة فلما قام تبين انه انتهى بعدها فلا اقرب اجزاؤها عن جلسة
الفصل بين السجدتين فلا يجب الجلوس قبل هذا وقد ينجا الاجزاء كل من الواجب والمندوب من الآخر والمنافط في النية المتقرب مع اعتبار الوجه وعدمه
ما قلناه من ان الاصل عدم الاجزاء الا ما خرج بالدليل وقال ايضا الاصل ان النية فعل المكلف فلا اثر لنية غيره والظاهر انه اشار الى انه الظاهر او العادة
وجهه انه لان المقصود من العبادة التقرب الى حضرة القدس وبنية الغير لا يوجب ذلك للغير والمقصود من المعاملة ايضا حصول التسلط والملك
ولا اختيار في ارتباط القصد بالنطق ان العقود تابعة للقصود وقد تخلف من ذلك صور احدها اخذ الزكوة قهرا فانه يجزي عن نية الآخذ لبعلك
الا ان كان فقيرا او جابرا عطائه الفقراء ان كان غيره وان كان لا يخلو عن اشكال ثانيها اخذ المال من الماطل قهرا فان الآخذ لا يملك حتى ينوي
المقاصة ثالثها نية الولي عن الصبي المجنون في الحج حيث الحجها فان المدار على نيته لا نيتهما اذ لا شعور لهما ومنه حج الصبي فيهما وقال الاصل عدم
بلوغ الماكر او الظاهر انه اراد منه اصل العدم او الاستصحاب وقال فيه تعارض الاصل ان كون المأموم في خطوه حتى انه الامام كان ركعة
لما ادرك المأموم تحقق سجدتين اما الخامس لو ادرك الامام راكعا فاقتدى وشك في كون ادراكه الامام راكعا فيتعارض اصلا تأخر
ركوعه وتأخر في الامام والحكم فيه الرجوع الى الاحتياط باتمام الصلوة واعادتها وقال الاصل صحة البيع والظاهر انه اراد منه فاسد
حمل فعل المسلم على الصحيح او قاعدة الوفاء بالعقود وقد تكلمنا فيهما مفصلا فتذكر والاصل صحة البيع اصل في نذر يستفاد من او فوا
بالعقود ومن حمل فعل المسلم على الصحة وقال الاصل عدم القبض الصحيح من المبيع الظاهر انه اراد اصالة عدم الحادث الا انه وحدة
القبض لان فعل المسلم محمول على الصحة وقال الاصل عدم معرفة المشتري الصبغ المبيع ظاهره الاستصحاب او اصالة العدم والاصل عدم تقدم الاحكام
وهو من الاستصحاب او اصالة العدم او تأخر الحادث وقال الاصل عموم صحة العقود وهذا اصل اقول الاحوط لوجوب شيء الا الشارح ... الائمة عليهم السلام

لم القاعدة لم بالعقود او فوا وقال

في موافقة الصبي في المواقيت النية اظنها ... والقضاء

وقال الاصل عدم صحة العقد هذا ايضا اصل اول بحرين في اصل السببية والوضع الشرعي اما اذا وقع العقد ثم شك في صحته فلا شك
ان الاصل هو الصحة وهو مستفاد من الاية والرواية الدالة على حمل افعال المؤمنين على الصحة وقال الاصل السلامة من العلة
وهذا هو الظاهر الغالب فاذا رأت المرأة دما وشكت في كونه حيضا او استحاضة يحمل على كونه حيضا لانه مقتضى الصحة والاستحاضة
من العلل والسقم وقال الاصل في اللفظ الحمل على الحقيقة الواحدة هذا اما الظاهر الغالب من الراجح او هو القاعدة المطلوبة من
موارد استعمالات الفصحاء والبلغاء وقال الاصل في الكلام الحقيقة وهو الظاهر الغالب من الراجح الغالب لكونه في تفهيم
المراد لا في اثبات الوضع وقال الاصل تعني قصر الحكم على مدلول اللفظ وانه لا يسري الى غير مدلوله وهذا هو القاعدة
المستفادة من التفاهم العرفية والاستعمالات الصادرة عن اهل اللسان ويتفرع عليه ان بيع الحيوان لا يسري الى
ولده وكذا الابد في عتق الام او هبتها او بيعها او الصلح عليها ولدها وقال الاصل عدم تحمل الانسان عن غيره ما لم
يأذن له وهذا هو القاعدة ويحمل الاصليين اصالة عدم تكليف الانسان بعمل آخر واصالة عدم قيام عمل الانسان
مقام عمل آخر وهما قطعيان اما الاول فلاصل البراءة واما الثاني فلان الاشتغال اليقيني يقتضي البراءة اليقينية ولا يحصل
الا بان يتولى العمل بنفسه وقال الاصل ان كل احد لا يملك اجبار غيره الا النبي الاحد ان يجبر غيره على عمل الا ما دل
الدليل على استثنائه وهذا هو اصل العدم والضرورة قاضية به ومن المستثنيات اجبار السيد مملوكه على
النكاح وقال الاصل في الاحكام التابعة للمسببات ان تناط بحصول تمام المسمى وهذا هو القاعدة
الثابتة في الشريعة ومن فروعها في القضاء وعدة الحامل يعلق على وضع الحمل بعوارض سببه واو ولادة الحامل
اجل حملها ان تضع حملها فهو لا تنقضي الا بخروج الولد اجمع وقال الاصل عدم تداخل الاسباب وقد حققنا ذلك
في المجلد الاول من كتابنا فارجع اليه وقال الاصل في البيع اللزوم وكذا في سائر العقود وهذا هو القاعدة المستفادة
من قوله تعالى اوفوا بالعقود كما حققنا سابقا وقال الاصل في العقود الحلول اراد ان الراجح المقطوع به في العقود
حلول التأثير لكونها اسبابا شرعية فيترتب عليها آثارها فورا ويلحق بذلك ما تداول عند الفقهاء من ان العقود
تابعة للقصود وبيان ذلك انه لا ريب في ان الاصل عدم جميع الاحكام الشرعية حتى يثبت من الشارع ولا في ان الاحكام
كل عقد من العقود لا يحكم به الا مع الثبوت من الشارع وهناك عقود وايقاعات لازمة وجائزة لفظية
وفعلية كالمعاطاة في البيع ثبت بالادلة الشرعية لها آثار ولكن تلك الآثار احكام انشائية لا يترتب عليها الا
مع قصد الانشاء وقد يكون الآثار المترتبة على العقد شرعا متعددا نوعا او شخصا وجمعا وفردا كما ان نقل
الملك قد يكون متزلزلا او ثابتا والمتزلزل اما من الطرفين او من الطرف الواحد ولازما في مادة من الزمان

في نهاية القاعدة في ... عليه باطل ... القاعدة ...

بعدها او بالعكس وكل هذه الوجوه آثار مترتبة على العقد على البدل وحينئذ لا يجوز ترتب تلك الآثار عليه مع قصدها
فلو قصد واحدا منها يترتب عليه ذلك الواحد دون غيره لاقتضاء الاصل والاجماع لزوم قصد كل اثر
مترتب على العقد ولظهور الغاية بل المنافيات اذا ظهر عدم تحقق بعض شرائط المقصود فيبطل العقد وهذا هو
المراد من قولهم العقود تابعة للقصود واذن فاذا ذكر العقد مطلقا وقصد ما ينصرف اليه او مقيدا
وقصد المقيد فلا اشكال واما اذا اطلق وقصد المقيد او قيد وقصد المطلق فيحصل الاشكال وذلك
مثل ان يقول بعتك فقيرا من بريد مع وقصد فقيرا خاصا من فقراء من برام معلوم من عرف اصطلاح
على التسمية بذلك المعنى بهذا الاسم حتى يصير من باب المهر السر والعلانية او قصد مع ذلك الخيار الى مدة ايضا
والموافق للاصل بطلان البيع اذن ثم ان العقد المعتبر هو قصد كل من المتعاقدين ومن البين انه مما
لا يمكن الاطلاع عليه جدا ان رجع الالفاظ كاشفا عنه وعليه قام الاجماع القطعي فلو باع شيئا بعقد
مطلق ثم ادعى قصد بيع مدة لم يسمع دعواه والمعتبر هو الاطلاع على قصد المنقول والانتقال من هذا اللفظ
الصادر منه المقصود به الانشاء المتعلق لان ذلك النوع فلا يكفي كون المقصود ذلك او كون
هذا القصد باعثا وسببا للعقد بل يجب ان يكون بحيث كان العقد كاشفا عن القصد ومن هنا حصل
الوهم في كثير من المقامات كما اذا اتفقا على ان يبيع احدهما داره من الاخر والاخر يستأجر منه الاول
فباع صاحب الدار داره من الاخر حيث يتوهم منه ان هذا الاتفاق منهما قرينة حالية على ان المقصود
بيع الدار بالمبلغ المعين وشراء البناء بحيث كان جزءا من الثمن فيبطل البيع لان العقود تابعة للقصود
ولم يقع ما هو المقصود والجواب ان الاتفاق المذكور لا يصلح قرينة لذلك اي للارادة ذلك من قوله بعتك
داري بمائة مثلا وانما هو قرينة على عقد الغلب في بعتك وتخييره في الغلب لا على ان المراد من بعتك داري
بمائة ذلك حتى يكون بيع البستان جزءا من الثمن بل المقصود من هذا العقد معنى كون العقد كاشفا
عن القصد انما هو بيع الدار بمائة فيكون صحيحا قطعا ومن هذا القبيل ما يوهم بعض اصحابنا من المتعاقدين ببعض
الاحكام المترتبة على العقد والامارضي به كما لو رضيت المرأة بعقد التمتع مع اعتقاد ان لها قسما
ونفقة ولكنها لم تذكر ذلك سيما اذا كان التمتع لشيء يسير في مدة طويلة فربما يستشكل بان العقود تابعة
للقصود وما قصدته هو تزويجها حال كونها مستحقة للقسم والنفقة ولم تقصد غير ذلك فلم يصح العقد
لانه غير مقصود والجواب ما ذكرنا من انه لم تقصد ذلك من العقد ولم ترد من قولها زوجتك ان اوجب

عليك

وقال الاصل ... عن العقد ... قوله الاصل ... ذلك ... على ذلك ... صح

حتى انه لو قصد خلافها لبطل العقد صح

عليك النفقة وغيرها وان ارادت ذلك فالعقد باطل لكونه مخالفا لمقتضاه ومع كون العقد تابعا للقصد
ان الماهية المطلقة يمكن حصولها في ضمن ما قصد من افرادها وانواعها الا ان كلما يترتب على العقد من الآثار والثمرات
الخارجية والاحكام اللاحقة لا يجب ان يعلمها ويقصدها في العقد والا لبطل كثير من العقود فان الغالب
اهل الرساتيق يعتقدون ان الواجب على الزوجة خدمة الزوج بل الكسب حيث انه لو علم عدم استحقاقه لذلك
لم يرض بالعقد والحاصل ان اعتقاد ترتب بعض الاحكام على الاسباب الشرعية مما لم يرد به الشريعة
وقصد بعض الاحكام وتخيل الغلب عليها لا يوجب بطلان العقد او اعتقاد ان احد المتعاقدين او غيره
يفعل فعلا ولم يفعله لا يوجب فروع اصل ذلك السبب عن السببية فان اصل التسبب ثابت من الشرع وذلك
الاعتقاد لا يوجب تغيرا في ماهية السبب وحمله شيئا اخر ثم ان ما ذكرنا من ان العقود تابعة للقصود قاعدة
كلية ويمكن ان يتخلف في بعض الموارد لدليل منفصل يحكم الشارع كما حكم بصحة عقد النكاح اذا وقع في ضمنه شرط
فاسد فان الاجماع منعقد على ذلك وهو يكشف عن انه لا يعتبر في العقود قصد الاثر الخاص وقال الاصل في
الميراث القسمة للذكر مثل حظ الانثيين والمراد بالاصل في المقام معناه اللغوي فمن ولد شيئا
ترتب عليه طبقات الارث فالولد يأخذ بالنسب المبنية عن الطبقة الاولى وبالنسبة الى اخيه من الثانية وبالنسبة
الى ابن اخيه من الثالثة وفي الميراث الاقوام بالعتق لانه اصل له وحجب العتيق لنفسه ثم الضامن لانه منعم
خاص ثم الامام عليه السلام وقال الاصل في هيئات المستحب ان تكون مستحبة لامتناع زيادة الوصف على الاصل والا
فهي عين الراجح القطعي وهذا ظاهر فان نافلة الليل يكون القيام فيها كاصلها مستحبا اذ لو كانت الهيئة
واجبة للزم اجتماع النقيضين لان الاصل الذي هو الموصوف جائز تركه فيكون صفته ايضا جائز الترك
وكونها واجبة معناه عدم جواز الترك نعم يكون الهيئة واجبة شرطا اذا العبادات كلها توقيفية
على تشريع الشارع اياها ومن البين ان المستحبات كلها مشروعة بهيئة خاصة لا يجوز التعدي عنها فالمراد
ان هيئات المستحب يكون مستحبة شرعية ويمتنع ان يكون واجبة شرعية وان كانت واجبة شرطية وهذا فيما
اغلب اقسام الاصول وموارد استعمالها وقد اطلعناك على حجية اصل البراءة وانه قطعي ووجوب الرجوع بالمعنى الذي ذكرناه من البراءة
الى البراءة الواقعية وبعدها تعتد البراءة الظاهرية بمقام الفقاهة والعمل وانه حجة في كلا المقامين فالواجب ان تعلم انه
بعد تشريع الشارع ليس حجة في جميع الاحوال حتى يقطع فالوجوب الاشتغال وتوضيح الحال يقتضي تحقيق الكلام في جميع اقسام الاصول والموارد
ما بقي من اصل الحضر ستحدث عند المتأخرين مختلف فيه فستطلع من تتبع موارد فتاويهم ذلك الامر لكن ما عنونا بالخصوص
الامر

من ... ان من ... لا حكم

ولكنه لمستخرج من عبارتهم القانون وكلماتهم الآتية في مقام بيان الاحكام والمقادير وهو ان الاصل المقدم في تحصيل الفراغ والبناء عليه الخروج عن العهدة بل هو اصل الاشتغال فيجب مراعاته في جميع الاحوال حتى يقوم الدليل القطعي على الاكتفاء باصل البرائة او المقدم المبني عليه في تحصيل البرائة فلابد من مراعاته الى ان يقيم البرهان اليقيني على العمل باصل الاشتغال في خلاف العلم ثم تتبع عبارات الفقهاء رضوان الله عليهم واستقراء كلماتهم في تضاعيف كتبهم الفقهية فالمعظم منهم ذهبوا الى الاول وهو المذهب المعول ومختار الفاضل الخوانساري استاذ الكل في الكل والفاضل القمي رحمهما الله هو الثاني وفي المقام اشكال يجب التنبيه عليه وعلى دفعه وهو ان القائلين بكون الفاظ العبادة اسامي للصحيح كيف يجوز لهم القول باجراء الاصل البرائة مع ان الفاظها كلها مجملة وليس فيها اطلاق لو اخذ به ويدفع الباقي بالاصل بل اللازم عليهم خصوصا مراعاة اصالة الاشتغال في جميع الاحوال والقائلين بكونها اسامي للاعم بكون الاصل مطلقة عندهم ومقتضى ذلك هو الاخذ بالمعلوم ودفع المشكوك بالاصل ولا داعي لهم للتمسك باصل الاشتغال لتحقق الاطلاق المكتفى به في صدق الامتثال وهو مدفوع بان الفرقة الاولى ربما يحصل لهم الاطلاق من جهة كون المشكوك فيه سواء كان جزءا ام شرطا امرا خفيا للاثر له في الاخبار ولا اشعار به في كلمات الاخبار بل تحمل احتمال مثال عند العامة والاثر في الكتب الفقهية والاثر حتى انه لو كان مطلوبا في الواقع لكان اما اهملا استارته فمنشأ هذا المقام يتاتى لهم الاختلاف بان ياخذ بعضهم باصل البرائة وبعض اخر باصل الاشتغال والفرقة الثانية ربما لا يكون لهم الاطلاق في بعض الاحوال بان يكون احتمال جزئية شيء او شرطيته فيما موجبا للشك في صدق الاطلاق وكفايته وحينئذ يتاتى لهم الخلاف بان تمسك بعضهم باصل الاشتغال والاخر منهم باصل البرائة واعلم ان لزوم تحصيل اليقين بالفراغ انما هو بعد العلم بالاشتغال مضافا الى ان هذا الخلاف غير مقصور على العبادات بل يجري في المعاملات والايقاعات والاحكام والسياسات ايضا فهو بالجملة في جميع ابواب الفقه وكيف كان فالاقوى هو القول الاول ولا نطمئن بل ولا نستوحش البرائة هنا قول بالاحتياط المفضي الى العسر والحرج المنفيين عقلا وشرعا كلا الارتباط له به ونحن لا نقول بوجوب الاحتياط فان القائلين به يأخذون به في مقام قيام مجرد احتمال التكليف والشك فيه ومرجع القول باصالة الاشتغال الى حصول الشك في المكلف به [illegible] وجوه منها ان العقل المليح قاض بان العبد الداخل تحت دائرة التكليف من سيده يجب عليه الاتيان بتمام المأمور به وقضية ذلك وجوب الاتيان بالمحتمل ايضا لان السيد اوجب عليه شرطا كان او جزءا الى منها ان الالفاظ موضوعة للمعاني النفس الامرية الواقعية فاذا تعلق الامر

باھر یجب

بامر يجب على المأمور الاتيان بما هو هو في الواقع ونفس الامر وذلك لا يحصل الا بالاتيان بجميع المحتمل من الشرائط والاجزاء ومنها ان اشتغال ذمة العبد بتكليف من مولاه يستدعي البرائة اليقينية عقلا وجب ان لا يبقى له الاعراض على العبد بوجه من الوجوه وشغل بفراغ ذمته والخروج عن العهدة ومنها وجوب دفع الضرر المخوف عقلا ومن البين ان الضرر المخوف لا يندفع الا بالاتيان بكل ما يخاف من تركه والاجتناب عن جميع ما يخاف من فعله ومنها الادلة الدالة على وجوب الصلوة الى الجهات الاربع في صورة اشتباه القبلة فانها كاشفة عن وجوب مراعاة اصل الاشتغال في جميع الاحوال ومنها قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم ومنها قوله سبحانه واتقوا الله حق تقاته ومنها قوله عز وجل وجاهدوا في الله حق جهاده ووجه الاستدلال بها ان الامر عند الاطلاق ينصرف الى الوجوب فيكون كل من الاطاعة والتقوى والجهاد واجبا في الواقع ونفس الامر ومن البين ان الاطاعة الواقعية والتقوى النفس الامرية وحقيقتهما لا يحصلان الا بملاحظة اصل الاشتغال والاتيان بجميع المحتمل لكونه مطلوبا احتمالا للعبد به على وجه يكون ترك المحتمل موجبا للقدح في حصول الاطاعة والتقوى وترك المحتمل كونه مبغوضا كذلك بحيث يكون الاتيان بالمحتمل باعثا على التزلزل في تحققهما وكذلك حق الجهاد المورد في القول بثبوت الحقيقة الشرعية كما هو الحق لا يحصل الا بالوجه اليقيني برائة الذمة بمراعات قاعدة الاشتغال ويثبت المطلوب في غيره بعدم القول بالفصل وعلى القول الاخر بكون المأمور به هو العالم المجد والمجد في الامتثال وهو لو لم يكن النفس الامري لا يتحقق الا بالسلوك في مسلك قانون الاشتغال وتحصيل اليقين بالفراغ والخروج عن العهدة في الواقع ونفس الامر وحجة القول الاخر الحجج الدالة على حجية اصل البرائة وان الواجب في تحصيل اليقين بالبرائة انما هو بقدر اليقين بالاشتغال والجواب عن الاول انا نقول بحجية اصل البرائة الا انها مقصورة على ما اذا لم يحصل العلم بالتكليف اصلا كما نطق به ادلتها ولا تشمل ما اذا حصل فيه العلم بالتكليف ولو على الاجمال كما هو مفروض المقال ورجع الامر فيه الى الشك في المكلف به المقتضي لتحصيل البرائة اليقينية التي لا تحصل الا بالاتيان بجميع المحتملات في الواجبات والتحرز عن جميعها في المحرمات ولعدم ثبوت التكليف في الجملة ارتكاب التكلف والتعسف واعمال الحيل في ارجاع الامر الى الشك في التكليف اعراض عن التكليف الالهي بالحقيقة والجواب عن الثاني انه ان اريد باليقين بالاشتغال المقتضي لتحصيل اليقين بالبرائة لزوم كونه يقينا على سبيل التفصيل فهو ممنوع بل باطل قطعا وان اريد به اليقين به على سبيل الاجمال وكونه كافيا في وجوب تحصيل اليقين بالفراغ

فهو مسلم ولكنا اذا اردنا ذلك لا نقول بوجوب تحصيل اليقين بالبرائة مع عدم ثبوت التكليف اصلا بل هو غير معقول قطعا كعدم الحكم باعمال الاصل البرائة مطلقا حتى في صورة ثبوت التكليف في الجملة باعمال الحيل وارجاع الكلام فيها الى الشك في اصل التكليف وصرف الشك في المكلف به اليه وقد يفرق بينهما ما اذا تردد الامر بين امرين او امور وكان بينها قدر مشترك وما اذا لم يكن غير قدر مشترك فيجري في الاول اصل البرائة مثل الامر المتعلق بالذكر في الركوع والسجود ولم يعلم ان المراد مطلق الذكر او خصوص فرد منه وفي الثاني اصل الاشتغال كما اذا تردد الامر بين عينية واخرى فيحكم باتيان كلا الامرين وافق ان النزاع انما هو فيما يمكن الاحتمال ويتطرق فيه ومن البين ان القسم الثاني مما لا يمكن فيه اصل البرائة اذ اجرائه في احدهما يستلزم لاجرائه في الاخر لاستحالة الترجيح من غير مرجح والقول اذ ذلك انه مع ثبوت التكليف في الجملة فالاصل المقدم المبني عليه التكليف هو اصل الاشتغال الا اذا دل الدليل على خلافه وهذا يأتي فيما اذا احد الترديد في امرين او امور بينها قدر مشترك ايضا والذي يدل على ذلك من الادلة المذكورة مضافا الى الادلة الدالة على لزوم الاجتناب عن مطلق الموضوع المشتبه اذا كان محصورا والادلة الناطقة بوجوب التحرز عن خصوص الجلود واللحوم المطروحة فانه مفادها ان اصل الاشتغال هو طريقة مقررة عن صاحب الشريعة للناس ويجب عليهم المشي فيها ولا يجوز الانحراف عنها فقط من الاحتياط وهو في اللغة الاخذ بالاوثق والاوثق قال في الصحاح احتاط الرجل لنفسه وفي مجمع البحرين احتاط بالامر لنفسه اي اخذ بما هو احوط له اي اوثق مما يخاف وفي القاموس واحتاط اخذ في اموره بالاحزم ثم فسر الحزم بضبط الامر والاخذ فيه بالثقة وفي المصادر احتياط نگاه داشتن وفي الاصطلاح الاخذ بما يحصل به الفراغ عن الاشتغال ويخرج عن العهدة على جميع الاحتمالات او بالنسبة الى ما يحقق فيما لا يدخل فيه شبهة كالاحكام الثابتة بطريق القطع واليقين ومما لا يجري اشتغال الذمة اصلا بان يكون عدم تعلق التكليف فيه قطعيا اذ لا ريب في انه لا يقال في العرف لمن عمل بما قطع بوجوبه او ترك ما قطع بحرمته او قطع بعدم وجوبه انه احتاط في الفعل او الترك وانما يقال لمن كان متحيرا في الفعل او الترك عقلا او شرعا وكان احدهما مما يقطع بعدم الضرر فيه مع خوفه في الاخر او شكه فيه او كان الضرر في احدهما مشكوكا وفي الاخر محققا او كان احدهما اقل ضررا من الاخر انه احتاط في امره اذا عمل بما يقطع بفقد الضرر فيه او اختار ما يشك في ضرره على المخوف او اقل ضررا على الاكثر ولا يبعد تطبيق معناه اللغوي لذلك اذ على كل منها يصدق انه عمل بالاوثق والاوفق اذا عرفت هذا فاعلم ان الكلام فيه يقع في مقامين المقام الاول في مشروعيته وحسنه في الشريعة والظاهر انه مما قام عليه

الاحکام

الاحكام ويدل عليه الضا قوله تعالى فاتقوا الله ما استطعتم وقوله سبحانه فاتقوا الله حق تقاته وقوله عز وجل وجاهدوا في الله حق جهاده وقوله عز من قائل ومن جاهد فينا لنهدينهم سبلنا وقوله جل وعلا والذين يؤتون ما اتوا وقلوبهم وجلة وقول الرسول صلى الله عليه وآله دع ما يريبك الى ما لا يريبك وقوله صلى الله عليه وآله انما الاعمال بالنيات فكل عمل يؤتى به احتياطا ولو في القربة يثاب عليه وقول الكاظم موسى بن جعفر عليهما السلام في مكاتبة عبد الله بن وضاح حين سأله عن المغرب لك ان تنتظر حتى تذهب الحمرة وتأخذ بالحائطة لدينك فيما رواه الصدوق والشيخ قدس سرهما باسنادهما الى مولانا الصادق عليه السلام انه سئل عن دخول وقت المغرب فقال عليه السلام اذا حل عند باب القرص ولكن اخر الصلوة الى ذهاب الحمرة وخذ بالحائطة لدينك وما رواه في باب النكاح عن شعيب الحداد عن ابي عبد الله عليه السلام في حديث قال عليه السلام هو الفرج وامر الفرج شديد ومنه يكون الولد ونحن نحتاط فلا تزوجها وما رواه شيخنا الصدوق رحمه الله في الامالي باسناده الى مولانا الرضا عليه السلام ان امير المؤمنين عليه السلام قال لكميل بن زياد اخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت وقول مولانا الصادق عليه السلام لو تنكب في جميع امورك ما تجد اليه سبيلا وفي حديث اخر عنه عليه السلام قال لعنوان بصري عظ الحرام وتأخذ بالحائطة لدينك فيما روي عنهم عليهم السلام الدين كهيئة الفرار منه فسلك الاحتياط وقد حكي عن بعض متاخري المجتهدين عدم مشروعيته تمسكا بقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وقوله سبحانه يريد الله ان يخفف عنكم وقوله عز وجل وما جعل عليكم في الدين من حرج ونحوها فان الاحتياط يؤدي الى الحرج وقول الرسول صلى الله عليه وآله بعثت بالحنيفية السمحة السهلة ورواية حمزة بن حمران عن مولانا الصادق عليه السلام ما اعاد الصلوة فقيه يحتال لها ويدبرها حتى لا يعيدها وما روي عنه عليه السلام انه قال كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه ويرد على الجميع ان حسن الاحتياط مما قام عليه الاجماع بل الضرورة فان كان في شيء منها ما ينافيها فمردود بها او مخصص بها وما يؤدي الى العسر والحرج فانا لا نقول به وكون الاحتياط مستحسنا في الشريعة لا ينافي كونها سمحة سهلة والاحتياط في الصلوة وعدم اعادتها فان الظاهر منه هو البناء على الفعل والترك في الافعال والركعات وهو انما يتم اذا كان في الصلوة مع الشك فيها ومن البين ان العبد التقدير واطمئنان النفس باحد الطرفين لا حاجة له الى الاعادة لعدم الداعي لها وغاية ما يستفاد منه انه لا يجب الاحتياط بالاعادة واما انه لا يحسن فلا مع ان حمزة بن حمران غير ممدوح لا موثق وطالعته ثم يروى عنه صفوان وابن ابي عمير الا بمجرد ذلك لا يوجب توثيقه ولا مدحه ايضا وحليته فيه حلال وحرام لا ينفي مشروعية الاحتياط

وحينئذ لا كيف وربما يتوهم انه عسى ان يفضي الى البدعة والتشريع فيما قصد الاحتياط سيما اصل اصل
والتشريع وتحقيق ذلك يستدعي بيان حقيقة البدعة والتشريع وبيان حرمتهما فنقول وبالله التوفيق انه لا ريب في حرمة البدعة
وادخال ما ليس من الشرع فيه وعليه اجماع المسلمين بل هو من ضروري الملة والدين وبه استفاضت سنة خاتم المرسلين صلى الله عليه
وعلى آله الطيبين الطاهرين فقد روى ثقة الاسلام في جامعه الكافي عن الرسول صلى الله عليه وآله انه قال كل بدعة ضلالة
وكل ضلالة في النار وفيه ايضا عنه صلى الله عليه وآله اذا ظهرت البدع في امتي فليظهر العالم علمه ومن لم يفعل فعليه لعنة الله وفيه ايضا
عنه صلى الله عليه وآله من اتى ذا بدعة فعظمه فانما يسعى في هدم الاسلام وفيه ايضا عنه صلى الله عليه وآله اذا رأيتم اهل البدع
والريب من بعدي فاظهروا البراءة منهم الحديث وفيه ايضا عن امير المؤمنين عليه السلام انه قال انما بدء وقوع الفتن اهواء
تتبع واحكام تبتدع يخالف فيها كتاب الله يتولى فيها رجال رجالا الحديث وفيه ايضا انه قيل للكاظم عليه السلام ما
ادنى ما يكون به العبد مبتدعا فقال من نظر برأيه هلك ومن ترك اهل بيت نبيه صلى الله عليه وآله ضل ومن ترك كتاب الله وقول
نبيه كفر ثم اللازم المهم تحقيق معنى البدعة ومصداقها لكونه مشتبها على كثير من الاعاظم فانهم يقولون ان الفعل الذي
لم يثبت من الشرع طلبه لو فعل لا بقصد العبادة والثبوت من الشارع واطاعته فهو لغو لا ثواب عليه ولا عقاب وان فعله
بقصد العبادة والاطاعة والاعتقاد بذلك يكون حراما موجبا للعقاب لانه يكون بدعة وتشريعا ومقتضى ذلك ان البدعة
هو كل فعل بقصد العبادة والمشروعية واطاعة الشارع مع عدم ثبوته من الشرع ولا معنى محصل لذلك لان ذلك
الفاعل بهذا القصد اما ان يكون له دليل على مشروعية هذا الفعل وكونه عبادة والاتيان به طاعة ام لا فعلى الاول لا يكون
حراما جزما بالضرورة ولا عقاب وان لم يثبت ذلك الدليل عند غيره لان كل مجتهد مكلف بما ادى اليه نظره ومن هذا القبيل اجتهادات
جميع المجتهدين مع انهم يوجرون عليه ويثابون وعلى الثاني فلا معنى لقصد العبادة والطاعة اذ القصد ليس امرا اختياريا
والاختياري هو الاخطار بالبال والتصور ومجرد ذلك بدون التصديق بلا اثر ثم الى كون معتقد العدم
فكيف يمكن اعتقاد الشرعية مع انه مع عدم اعتقاد الشرعية وعدم التصديق به لم يكن مجرد تصور ذلك واخطاره
بالبال محرما ولم يكن الفعل الذي لم يدل دليل على شرعيته اما فعله من غير اعتقاد شرعيته فلا دليل على حرمته ولو
تصورا وخطر بالبال الشرعية واما ان فعله باعتقادها ولا يمكن ان يكون ذلك الا عن دليل وهذا مما استشكل الفاضل
النراقي رحمه الله في هذا الباب ثم قال وببعض ذلك صرح المحقق الخوانساري نور الله ضريحه على الروضة البهية في مسألة استحباب
مسح الراس بالمسح حيث قال في الاصل نعم يكره الاستيعاب الا ان يعتقد شرعيته فان اعتقد وجوبه او استحبابه فيحرم فظاهره
النية بحرمة كل عبادة لم تكن متلقاة من الشارع او يحرم ذلك الاعتقاد وفيهما تامل اما في الثاني فلان الاعتقاد لا بد

ان يكون

ان يكون ناشئا من اجتهاد او تقليد واذا كان كذلك فلا وجه لحرمته غاية الامر ان يكون خطأ ولا اثم على الخطأ
عند عدم التقصير فهذا الحكم في قبيل القدر ... وفي مسألة كذلك انه يلزم حينئذ الحكم بكفر معتقده لاجتماع شرائطه
فقط مع ان الظاهر انه لا يقول به احد واما في الاول فلعدم ظهور حرمة العبادة الغير المتلقاة من الشارع مع
اعتقاد شرعيتها باجتهاد او تقليد فان الاعتقاد الا ان يعلم خلافه ضرورة من الدين والا فاشكال الحكم في
كثير من الاجتهادات ويمكن ان يقال ان اعتقاد شرعية امثال هذه الامور ان كان بناؤه على فساد اصل الدين
والابتناء على الطريقة الفاسدة فيه كما اذا اعتقدها العامة فكما يحرم عليه اعتقاده من اصل الدين لظهور
تقصيره فيه فيجوز حرمة اعتقاد ما يتفرع عليه من الفروع وفعله ايضا لتقصيره في الاصل وان كان مع صحة اصل
الدين كما اذا اعتقدها الامامي فهو من ظهور الفساد على طريقته بحيث لا يعتقدها الا من قصر حق التقصير في
التامل والاجتهاد وان كان كذلك فلا بد في الحكم بحرمته اعتقادها وفعلها عبادة وحكمهم بعدم الاثم
على الخطأ انما هو اذا لم يكن بهذه المرتبة من الفساد ولهذا التجويز لحكمهم بالحرمة ورفع الاشكال عنهم واما
ما تقدم فيه فيمكن ان يكون لما ورد من الاخبار في باب البدع وان كل بدعة ضلالة وكل ضلالة في النار
اذ الظاهر شمول البدعة لاعتقاد شرعية مثل هذه الامور وكذا فعلها عبادة سواء كان مع فساد اصل
الدين او بدونه فتامل انتهى كلام المحقق الخوانساري الذي حكاه الفاضل النراقي رحمهما الله تعالى ابدا ثم قال فيه
اقول الملخص ما ذكره في التوجيه انه اذا اعتقد الشرعية يعلم انه قصر في السعي والاجتهاد والا لما خفي عنه
لوضوح المأخذ واذا كان مقصرا يكون اعتقاده وعمله محرما ولازمه ان ذلك في مقام لا دليل على الشرعية
مطلقا ولا خلاف واما ما كان فيه دليل ولو كان ضعيفا في نظر الآخر او خلاف لا يعول عليه فلا بد من ذلك وفيه
بعد الاغماض عن منع اختصاص ذلك بما علم فيه التقصير فان منهم من ذكره في غسل الوجه في الوضوء مرتين وفي
ذكر تكبير الركوع والسجود في حال الهوي مع ان فيهما خلافا وعليهما دليلا او لا انه لا شك ان الاعتقاد ليس بامر
اختياري وله مراتب مختلفة في الضعف والشدة فان بملاحظة دليل دون فحص قد يحصل نوع اعتقاد ثم اذا فحص
فحص غاية الفحص يصير اشد وليس شيء منها بالاختيار فمن قصر في النظر واعتقد بقليل فحص يكون هو نتيجة فحصه
فلا معنى لحرمة هذا الاعتقاد نعم يمكن ان يقال انه مؤاخذ في الاقتصار على الفحص القليل وهو امر آخر غير
الاعتقاد بل لا وجه لحرمة الفعل ايضا اذ لا حرمة في الفعل نفسه من حيث هو ولذا لا يحرم مع عدم اعتقاد
الشرعية ولا فيه مع اعتقادها الحاصل بالفحص ولا في هذا الاعتقاد لانه امر لازم حاصل من ملاحظة الدليل

١٢٠

فلم يكون جميعها حراما مع انه لا يقارن الفعل حينئذ من الاعتقاد الا ما يقتضيه فحصه وسعيه نعم قد يعرض الفعل
جهة محرمة لو لا ثبوت الشرعية من غير جهة الاعتقاد وهذا امر آخر فيحرم الفعل سواء اعتقد الشرعية ام لا
كقول آمين في الصلوة ان لم يكن دعاء وكالتكلم بالفارسية في القنوت حيث ان الاصل حرمة التكلم في الصلوة
بغير ما ثبت جوازه بخلاف ما اذا لم يكن الفعل في نفسه كذلك كترك قراءة الشعر في الصوم فانه لا يحرم مع عدم اعتقاد
الشرعية قطعا فكذا لو اعتقد نوع اعتقاد ولو لاجل ذلك الاعتقاد وثانيا ان المكلف اما ان يلتفت الى
انه مقصر ويخطر ذلك بباله او لا فعلى الاول لا يحصل له الاعتقاد وعلى الثاني لا وجه للحرمة فان قلت الفعل
في نفسه وان لم يكن حراما ولا ذلك الاعتقاد ولا الفعل المقارن لهذا الاعتقاد ولكن يحرم الفعل لاجل هذا
الاعتقاد حيث ان منشأ الاعتقاد دليل ليس بالشرعي فيجعله دليلا والاتيان بالفعل لاجله محرم قلت ان اردت
بجعله دليلا التلفظ بانه دليل فهو ليس بامر محرم وان اردت اعتقاد كونه دليلا فهو الاول بعينه اذ تقتضيه
الدليل محال كما ان تخلف ما تقتضيه ايضا كذلك فكيف تقتضيه متبعا فان قلت ان هذا الاعتقاد يدخل في البدعة
والتشريع قلت الا نسلم وماذا يعلم صدق البدعة المحرمة على مثل ذلك مع انه لا يزيد اعتقاده عما تقتضيه
دليله فانه اذا اتى بالقنوت في الركعة الاولى لا من جهة فعل الشارع بخصوصه بل من جهة كونه دعاء وان
الدعاء في الصلوة مطلقا يكون جائزا قطعا وكذا اذا اتى به لاجل حديث دال عليه ولم يجد له معارضا متعاونا
بزعمه بعد الفحص ولو وجد حديثا واحتمل له معارضا ولم يفحص عنه فانه لا يعتقد في الاول حينئذ الا باعتقاد
وروده من الشرع وورود الجواز المعارض ومحتملا عنده عدم تماميته فلم يكون ذلك حراما وسببه
هذا الحديث الذي لا يمكن عنده ان يكون تاما قطعا هذا كله مع ان الانظار مختلفة جدا فكم من المجتهد يا ان كل
من افتى بذلك مع اعتقاد شرعيته فهو مقصر لا وجه له اذ قد يكون المأخذ واضحا عند احد خفيا عند آخر
بل كثير من المسائل مجمعا عليها بل ضرورية عند واحد وعلى خلاف ذلك عند آخر انتهى كلام الفاضل
النراقي في ايراده على المحقق الخوانساري رحمهما الله وحاصله ان التوجيه الذي وجهه المحقق المذكور
لا يرفع الاشكال وحاصل الاشكال ان تعريف البدعة على ما يستفاد من كلام القوم بانها كل فعل يفعل
بقصد العبادة والمشروعية واطاعة الشارع مع عدم ثبوته من الشرع فاسد جدا وكذا التعريف بانها
ادخال ما ليس من الدين في الدين على انه من الدين وذلك لان فاعل الفعل الذي ليس دليل على شرعيته
اما ان يفعله لا باعتقاد شرعيته الذي يحصل بالتصديق بها وحينئذ فلا دليل على حرمته وان

لعدم الاعتقاد

لتصور

بل يجعله غيره افتراء على الله وكذبا على الشارع وتدليسا وتلبيسا بانه مشروع وهذا هو معنى كون التشريع بدعة وتشريعا
وادخال ما ليس من الدين في الدين على انه من الدين واما مجرد فعل ما لم يثبت من الشرع من غير ابتداء الغير بهذا الفعل انه مشروع
تصورا وخطر بباله الشرعية واما ان يفعله باعتقاد شرعيته والتصديق بها فلا خفاء في انه يستحيل ذلك
الاعتقاد والتصديق بدون الدليل اذ لا يعقل التصديق والاذعان بكون امر شرعيا او لم يقم عليه دليل من الشرع
وكذلك لا يتحقق ادخال ما لم يقم عليه دليل من الدين في الدين فالتحقيق ان كل فعل لم يثبت من الشرع يستحيل الاتيان به بعنوان
انه من الشرع ولكن يمكن فعله وتنبيه الغير على انه من الشرع وابانته به وبجعله وحمله لغيره شرعيا بان فعله ليستعلم الغير بفعله انه شرعي
اولا خبره صريحا انه شرعي وان لم يصدق الفاعل المبتدع بنفسه شرعيته وقد صرح بذلك الفاضل النراقي رحمه الله ونعم ما افاد
وما احسن ما افاد فيليق ان نقل كلامه بعبارته الانيقة من كتابه فنقول انه قال والتحقيق ان كل فعل لم يثبت من الشرع لا يمكن
الاتيان به باعتقاد انه من الشرع ولكن يمكن فعله بالاظهار انه من الشرع او جعله شرعا للغير وهو ادخال ما ليس في الدين وان
لم يعتقد كالمشرع وهذا هو البدعة ولذا اطلق البدعة على ما ابتدعه خلفاء الجور كالاذان الثالث يوم الجمعة وغسل الرجلين
وتثليث غسل الوجه في الوضوء وصلوة الضحى والجماعة في النوافل ونحو ذلك مع انهم ما كانوا يعتقدون ثبوته من الشارع
وانما ادخلوا في الدين ادخالا بل وان اعتقدوها ايضا وبالجملة المناط في الابتداع والتشريع والادخال في الدين
هو وضع شرعا للغير وجعله من احكام الشريعة لا النفس لانه غير ممكن فالبدعة فعل قرره غير الشارع شرعا للغير
من غير دليل شرعي ولا شك في كون ذلك بدعة كما ترى اطلاقها عليه في جميع ما ابتدعه العامة مع انه تدليس واغراء
وكذب وافتراء فيكون محرما قطعا واما ما لم يكن كذلك فاطلاق البدعة عليه غير معلوم ولم يثبت كونه بدعة وتشريعا
ثم استشهد لما حققه بكلام شيخنا الصدوق رحمه الله حيث قال قال الصدوق فيمن لا يحضره الفقيه في باب حد
الوضوء والوضوء مرة مرة ومن توضأ مرتين لم يوجر ومن توضأ ثلاثا فقد ابدع انتهى ففرق بين ما لم يثبت من الشرع
وبين البدعة وجعل المرتين مما لم يثبت من الشرع ولذا نفى الاجر عنهما بل صرح في موضع من ابواب الوضوء ان من
توضأ مرتين فقد تعدى حدود الله وقال ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه وجعل الثلاث من البدعة لانها
مما ابتدعه العامة فقال ومن توضأ ثلاثا فقد فعل البدعة وهذا صريح في ان كل ما لم يثبت من الشرع ليس بدعة
ومقتضى اطلاقه عدم اشتراط الابتداع بقصد المشروعية او اعتقادها بل اذا وضعها الغير كذلك يكون بدعة ومن
اتى به فيكون آتيا بالبدعة ولكن يشترط في ابداع الغير فعله لاجل انه مشروع لا مطلقا فمن غسل وجهه ثلثا لا بالنية
الوضوء لا يكون مبدعا هذا واما الفعل الذي لم يثبت من الشرع ويفعله احد من غير ان يبتدع شرعيته للغير فلا يحرم
من هذه الجهة اصلا ولو قارنه شيء من الاعتقاد بالشرعية نعم قد يكون محرما فعله اذا لم يثبت من جهة اخرى والا فلا
انتهى ما افاده رحمه الله ويستشهد البعض بما ذكرناه كلام شيخنا الصدوق في اعلام مقام وقد تحقق بما حققناه حقيقة البدعة

١٢١

وتبين به ان الاثر مناط بها ومن الاحتياط اصلا المقام الثاني في ان الاحتياط على تقدير مشروعيته هو واجب او مستحب
فيه قولان بل اقوال [illegible]
[illegible]
وذلك مثل اللحم الذي لا يعلم كونه من الحيوان المذكى او الميتة والماء المشتبه بالبول والثوب الحلال المشتبه
بالحرام والطاهر المشتبه بالنجس واما اذا لم يعلم الحكم اصلا بان لم يرد من الشارع حكم اصلا مع العلم بالمفهوم و
المصداق كالتتن مثلا او تعارض فيه النصان او كان النص فيه مجملا او علم المصداق وشك في المفهوم
كالابل المذكى بدون التسمية مع الشك في ان [illegible] فهو الشبهة من جهة الحكم و
مثل الغناء الحاصل الشك في مفهومه انه هل هو ترجيع الصوت فقط او يعتبر فيه الطرب ايضا او هو مد الصوت
مع الترجيع مع الطرب او مطلق المد فان مصداق كل منها في الخارج معلوم والشك انما هو في مفهوم اصل الغناء
وكذلك مثل الصدف فان مصداقه معلوم والشك انما هو في مفهومه انه هل هو من الحيوان او من
اللحم حتى يجتنب عنه في الصلاة او انه ليس بحيوان بل هو من النباتات فيصح فيه الصلاة فهذا داخل تحت الشبهة
الناشئة من جهة الحكم اذ الجهل في مفهوم موضوع الحكم يرجع الى الحكم فيصير شبهة مجهولا وذلك لان الشك في اندراج
تحت موضوع الحكم خارجا عنه فهو غير منصوص واذن فيدخل في شبهة الحكم فانا لا نعلم ان الصوت المرجع مطلقا
داخل تحت الغناء ام لا وكذا لا نعلم ان الصدف داخل في الحيوان ام في النبات وذلك يوجب الاشتباه في حكمها
وهذا بخلاف المصداق المجهول مع العلم بالمفهوم فان المصداق المجهول حكمه معلوم معلق عليه الاثر ان هذا اللحم
الذي لا نعلم كونه مذكى تعلق به الحكم لكن انه اما حلال وطاهر واما حرام ونجس فلا شبهة في حكمه لانه اما هذا او اما ذاك
فاذا ارتفعت الشبهة عن حكمه لا يكون في حكمه شك وشبهة فيكون المصداق المفروض منصوصا عليه بالحكم وليس كذلك
الا ان يقال انه غير منصوص لان الحكم متعلق بالمفهوم من حيث الوجود والمفروض ان المفهوم معلوم فيكون حكمه معلوما اذ
فيحتاج في رفع الاشتباه عن المصداق وادراجه تحت المفهوم تعلق به الحكم المتعلق بالمفهوم مثلا مفهوم المذكى معلوم
وحكمه ايضا معلوم وكذا مفهوم الميتة وحكمه ولا نعلم ان هذا اللحم المطروح مصداق لاي من المفهومين
المعلومين المعلوم حكمهما فاذا رفع الاشتباه عنه وعلم باندراجه تحت واحد منهما تعلق به الحكم المعلوم المتعلق
بذلك الواحد واما اذا كان المفهوم مجهولا فيكون حكمه ايضا مجهولا قطعا واذن فيكون داخلا في شبهة
او في الموضوع لعل موجبها فلا يمكن ان يقال انه مما لا نص فيه ليصير داخلا في شبهة الحكم صح
والثاني ان النسبة في المقام [illegible] فالفرق بينهما ان عدم العلم باندراج مصداق تحت اي مفهوم [illegible]

يقال شبهة من جهة الحكم او شبهة من جهة الموضوع [illegible]

المفاهيم المعلومة المعين لها الحكم المعلوم او امتزاج مصداق بمصداق هو الشبهة الموضوعية عنه في المصداق او الموضوع
المشتبه فالمناط في الشبهة الموضوعية عدم معلومية المصداق مع العلم بالمفهوم والحكم صح

بالحكم مثلا مفهوم الغناء غير معلوم انه هل هو ترجيع الصوت مع الطرب ام مطلق الترجيع او الصوت المطرب
ولا شك في ان الجهل به يوجب الجهل بحكمه وان كان مصاديق الاصوات في الخارج معلومة فرفع الشبهة
عن الحكم متوقف على رفع الاشتباه عن مفهوم الغناء وهذا الاشتباه يستلزم ان يكون ذلك داخلا في شبهة الحكم
وكذا الحال في الصدف فان مفهومه غير معلوم انه هل هو الجسم النامي الحساس المتحرك بالارادة او الجسم النامي
خاصة واذا كان كذلك فيكون حكمه مجهولا او داخلا فيما لا نص فيه او في شبهة الحكم والحاصل ان المناط في شبهة
الموضوع هو الجهل بالمصداق بان لم يعلم انه تحت اي مفهوم من المفاهيم المعينة المعلومة الحكم وان كان قد يستلزم عدم امكان
تعليق ذلك الحكم المعلوم الثابت للمفهوم عليه [illegible] احدها احتمال اتصاف الموضوع بما خرج عن حكمه او الطهارة
مثلا كالغصب والنجاسة او بالعكس ولو كان الاحتمال باحتمال الاستناد الى امارة لم يوجد بها ما لا يعتبر موجبا للحكم متيقنا
ثانيها اختلاط الموضوع بالحرام اختلاطا مزجيا لا يمكن امتيازهما كاختلاط المائعين او الزيتين او الدبسين الحلال احدهما
مع حرمة الاخر ثالثها تردد الموضوع الواحد بين كونه حلالا او حراما كاللحم المشتبه بين كونه من الحيوان المذكى او غيره
ومثل ما يباع في التصرف فيما اذا اشتبه بالمغصوب او المسروق رابعها ان يتردد الموضوع المتعدد المعلوم حلية بعضه
وحرمة الاخر او طهارة بعضه ونجاسة الاخر من جهة اشتباه الحلال بالحرام او الطاهر بالنجس وهذا النوع على قسمين قسم
يكون الموضوع المتعدد فيه محصورا وقسم اخر يكون الموضوع المتعدد فيه غير محصور فالمجموع محل النزاع سيأتي
بيان حكم كل واحد منها بعيد ذلك ان شاء الله تعالى اذ الاهم الذي تعلق به العناية الان هو بيان اصل الشبهة العارضة
للموضوع والمناط في شبهة الحكم ان لا يكون الحكم معلوما مع العلم بالموضوع كالتتن مثلا والسبب لعدم العلم بالحكم امور احدها
ان لم يرد من الشارع فيه حكم اصلا وثانيها اجمال دليل الحكم وثالثها تعارض الدليلين ورابعها عدم العلم
بمفهوم الموضوع حيث انه يرجع كما عرفت الى عدم العلم بالحكم كما مثلنا بالغناء والصدف فالمناط في هذا
الجهل بالمفهوم وبه يمتاز عن شبهة الموضوع حيث كان المناط فيه الجهل بالمصداق اذا اتضح ذلك فنقول
في تحقيق المقام فنقول ان القائلين بكون الاحتياط مشروعا فانهم في الشبهة الحكمية بين قائل بالوجوب وقائل بالاستحباب
وقائل بالتفصيل بين ثبوت الاشتغال فيجب وعدمه فلا يجب وهذا القول الاخير وان كان بعيدا الا انه ليس بذلك
البعيد فلذلك لا بأس بان نقدم حجته فنقول انه استدل عليه بان ثبت اشتغال الذمة يقينا فيجب ان لا يحكم ببراءتها
الا بيقين ولا يقين الا مع الاحتياط كولوغ الكلب في الاناء وتطهيره بغسلة واحدة او بالسبع وكذا في تطهير اعضاء
الوضوء بالواحدة او الثلث [illegible] ان البراءة الاصلية مع عدم الدلالة انما هي حجة واذا كان النص عدم الدلالة على الزيادة كان

ويكون مما لا نص فيه مندرجا تحت الشبهة من جهة الحكم صح

العمل بالاقل اولى وحينئذ لا نسلم اشتغال الذمة الا بما حصل الاتفاق عليه او اشتغالها باحد الامرين فان قيل يمكن ان يقال قد اجمعنا على
نجاسة الاناء وان اختلفنا فيما يطهره فيجب ان لا نقضي الا بما حصل الاجماع عليه في الطهارة قلنا نحن انما اجمعنا على النجاسة التي اجمعنا
على الحكم بالطهارة ولا يخفى انه على ما حققناه سابقا من البناء على اصل الاشتغال لا وجه للايراد المذكور فان اصل
البراءة كما يستفاد من دليله انما هو حجة مع عدم العلم بالتكليف والدليل على ثبوت التكليف يكون ناقلا وموجبا للعدول
عنه ولعل المورد بذلك قال فتدبر كلامه ويمكن ان يقال قد اجمعنا على الحكم الى اخر ما قال فانه اقرب الى الحق واحق
من ذلك الحقيق بالاختيار لما ذهب اليه وهو ان التعذر بثبوت التكليف يقينا ولو في الجملة ولو الاشتغال
في المكلف به وذلك يقتضي وجوب تحصيل اليقين بالفراغ الا ان قول المستدل ولا يقين الا مع الاحتياط في حيز المنع
فان الحصر المدعى ليس بقينا ولا بينا لوضوح ان اليقين بالفراغ قد يحصل بالاخذ بدليل معتبر حجية في الشريعة ولو كان
خبر العدل الواحد فانه كما ثبت في محله حجة تعبدية والعمل به يوجب اليقين بالفراغ واما كفاية التطهير
بالولوغ ونحوه مما دار الامر فيه بين الاقل والاكثر فان كان مما دار على الاقل وما دار على الاكثر متعارضين متكافئين
فالحكم فيه على ما يستفاد من الاخبار المعتبرة هو التخيير وسيأتي تفصيله ان شاء الله تعالى في باب التعادل والتراجيح
فان الشبهة من جهة تعارض الدليلين مخصوصة في ذلك الباب وليس المقام مقام تعرضه وان لم يكونا متكافئين
فيكون خارجا عن مورد البحث لعدم حصول الشبهة فيه والحكم حينئذ بل الواجب العمل بالراجح منهما وبالجملة [illegible]
بالاشتغال يقتضي اليقين بالفراغ ولكن تحصيل اليقين به لا ينحصر في طريق الاحتياط الا ترى انه يجب الاجتناب
عن ملاقاة من ثبت في بدنه نجاسة بالرطوبة واذا غاب زمانا يمكن تطهيره يجوز ملاقاته بالرطوبة وكذا
وجب التحرز عن الثوب الذي ثبت نجاسته ثم اذا اخبر مالكه بطهارته مع امكانها لا يجب التحرز عنه وبما
ذكرنا من عدم انحصار تحصيل اليقين بالبراءة في الاحتياط يحصل الفرق بينه وبين البناء على اصل الاشتغال
نعم لو فرض انحصار طريق اليقين بالفراغ في الاحتياط بعد اليقين بالاشتغال وثبوت التكليف ولو على سبيل
الاجمال يجب العمل به لما مر من الادلة الدالة على لزوم البناء على اصالة الاشتغال فالذي اذهب اليه وهو الموافق
للتحقيق ان الاصل في الاحتياط هو الاستحباب والرجحان دون اللزوم والايجاب وظواهر الادلة الماضية والمقبلة
من نظائرها والمستفاد من اساليبها الدالة لا يدعى ذلك الا اذا كان بعد اليقين بالتكليف ولو في الجملة طريق
تحصيل اليقين بالفراغ والخروج عن العهدة منحصرا في الاحتياط فيكون واجبا حينئذ لذلك لا لاجل كونه
في الاصل [illegible] واجبا فان جماعة من اصحابنا بل جميعهم الا من شذ منهم ما عقلوا من الادلة القاضية بالاحتياط الا الاصل

شروعيته وانه في الشريعة مستحب مرغب فيه ولم يحملوه قط على التحتم والوجوب وسنكشف عنه ان شاء الله فلو لم يكن لهم حجة على ذلك
اذ ما كانوا ينطقون عن الهوى فيكون فهمهم حجة واذا ثبت ان الاصل عدم وجوب الاحتياط الا في موارد نادرة انحصر فيها
طريق اليقين بالبراءة فيه فاعلم ان من تلك الموارد ما لو اشتغلت الذمة بالصلاة وشك في صدق اسمها بدون الاتيان بشيء
فيجب الاتيان بذلك الشيء حينئذ ومنها ما اذا تعلق التكليف في الشريعة بمجمل فيجب الاحتياط فيها بالاتيان بجميع ما يحتمل
كونه شرطا او جزءا لها وذلك كالعبادات على القول المختار من كونها اسامي للصحيح منها ومنها ما اذا حصل الشك في افراد موضوع
الحكم الشرعي فيجب الاحتياط بالاتيان بما يحصل به اليقين بالبراءة مع العلم بالوجوب ومنها ما اذا كان الحكم الشرعي التحريم وحصل
الشك في اندراج بعض الجزئيات تحت موضوعه فيجب الاحتياط فيه بترك ذلك البعض كالسجود على الخزف وصيرورته طينا
بالانطباخ فيجب التحرز عنه وكذا الحال في بعض الاصوات المشكوك في اندراجه تحت الغناء على القول بتحريمه ومنها ما اذا كان
الامر الالهي مشروطا بكذا ولم يعلم ان المراد بكذا ماذا فيجب الاحتياط بالاتيان بجميع ما يحتمل ان يكون كذا ومنها ما اذا
تعلق التكليف بامر ولم يعلم معنى هذا الامر بل كان مترددا بين امرين فيجب الاحتياط بالاتيان بكليهما ليرفع فيه التردد ويحصل
اليقين ببراءة الذمة واما القول بوجوب الاحتياط على الاطلاق فسخيف جدا [illegible] والعاظم في المقام في غاية
الاضطراب بحيث لا يمكن استنباط مذهبهم انه على اي طريق استقر فمنها ما يدل على انه واجب فيما لا نص فيه مطلقا و
منها ما يدل على وجوبه في مقام تعارض الدليلين وانه لا احتياط حيث لا تعارض ولكنهم لا يسمون ترك الاحتياط
باصل البراءة ومنها ما يقتضي وجوبه فيما اذا دل خبر ضعيف على الندب فيكون بلزوم الاتيان به احتياطا ومنها
ما يستفاد منه وجوبه اذا كان الحديث الدال على الحكم ضعيفا فيكون يوجب العمل بمقتضاه اي حكم كان ومنها ما يدل على
وجوبه اذا كان الدليل مجمل الدلالة على المعنى المراد بان يكون مشتركا بين المعنيين فيجب الاخذ بكل منهما والذي يقتضيه
التحقيق ان ما لا نص فيه اصلا ولم يتعلق به التكليف لا تفصيلا ولا اجمالا فهو مورد اصل البراءة [illegible]
[illegible] واما القسم الثاني فلبيانه محل اخر هو باب التعادل والتراجيح والحكم فيه على مقتضى الاخبار المعتبرة هو التخيير
ولولا ما لم نضايق عن الحكم بالاحتياط والقسم الثالث فان كان الامر فيه دائرا بين الوجوب والندب فالمختار
حمله على الوجوب وان كان بمقتضى القرينة ظاهرا في الندب فلا وجه لحمله على الوجوب ولا الاخذ بالاحتياط واما
الحديث الضعيف فان كان ضعفه على وجه لا يثبت به الوجوب او الحرمة فاثباته به ليس الا اثبات الحكم بلا دليل
وهو غير جائز نعم يحكم به بالاستحباب او الكراهة بناء على جواز التسامح فيهما كما حقق في موضعه واما القسم
الاخير وهو ما كان الدليل مجمل الدلالة على المعنى المراد فالواجب فيه الاحتياط بتحصيل اليقين ببراءة الذمة هو المختار
هو اذا كان الدليل مجمل الدلالة على المعنى المراد [illegible]

...المختار من البناء على اصالة الاشتغال ثم ان الاخباريين ليس كلامهم قائلون بوجوب الاحتياط فيما لا نص فيه بل

...في ذلك مذاهب الى بعضها التوقف وعند شهو الاشتباه والحرمة الظاهرية والحرمة الواقعية ووجوب الاحتياط

...بعضهم اختصاص تلك الاقوال بما اذا احتمل الحرمة وغيرها واما اذا احتمل الوجوب وغير الحرمة فلا

...في البناء على اصالة الاشتغال واصالة البراءة وهذا التفصيل اخبار [illegible]

...الفوائد المدنية عن الاخباريين المتمسكين بالتوقف او البقاء لجواز الافتاء بالقدر الذي دلالة اللفظ

...ووجوب التوقف عن الفتوى والعمل في الزائد على القدر المذكور وعن قواعدهم في فعل وجودي يحتمل الحرمة

...ضعيف التوقف وجعل مصداقه كل فعل وجودي لم يقطع بجوازه فاوجب تركه [illegible]

[illegible]

[illegible]

لا في المكلف به ولو سلم فالعمل بالحديث المذكور المتلقى بالقبول عند العلماء الفحول يوجب اليقين برفع الاشتغال واما اللحم او الجلد المطروح فمقتضى اصالة عدم التذكية هو الحكم بالنجاسة والحرمة فيه الا اذا اخذ من يد المسلم او من مجهول الحال في اسواق المسلمين فهو محكوم بالحلية والطهارة واما الماخوذ من يد الكافر ولو كان في سوق المسلم فحكمه حكم المطروح من الحرمة والنجاسة وقد فصلنا القول فيه في مبحث حكم الاشياء قبل ورود الشرع واما الثوب المردد بين كونه من الحيوان الماكول اللحم او من غيره كما اذا كان من الصوف او الشعر او الوبر فهو وان جاز لبسه في غير الصلوة اجماعا الا انه لا يجوز في الصلوة بناء على اصالة الاشتغال ولاستثناء على ما هو المختار من كون الفاظ العبادات اسامي للصحيح منها فيجب الاحتياط فيه والاجتناب عنه في الصلوة وكذا الحال فيما اذا شك في كونه من اجزاء الحيوان الماكول اللحم او غيره ومثله المشكوك في كونه حريرا او غيره فيجب التحرز عنه في الصلوة واما الجلد المحكوم بالطهارة كما اذا اخذ من مسلم او من مجهول الحال في سوقهم فهو من ملك الجهة طاهر يجوز استعماله في غير الصلوة ولكنه ان كان مرددا بين كونه مما يؤكل لحمه او من غيره فهو بهذا الاعتبار يجب الاحتياط فيه والتجنب عنه في الصلوة وربما يفرق بين الساتر فيجب فيه الاجتناب عما شك في كونه حريرا او في كونه من غير ماكول اللحم وغير الساتر فلا يجب الاجتناب عنه وهو كما ترى

النوع الرابع ان يتردد الموضوع المتعدد المعلوم حلية بعضه وحرمة بعضه او طهارة البعض ونجاسة البعض باعتبار اشتباه الحلال بالحرام او اشتباه الطاهر بالنجس ولم يعلم ان ايها حلال وايها حرام ولا ان ايها طاهر وايها نجس سواء كان ذلك الموضوع المتعدد محصورا او غير محصور فهذا النوع بالحقيقة على قسمين وينبغي التنبيه على كيفية تركيبهما فنقول انه كالشبهة الحكمية او الموضوعية اما التوصيفي على وجه المعرفة او النكرة كان يقال الشبهة المحصورة او الغير المحصورة ويكون الصفة صفة بحال متعلق الموصوف ومعناه الشبهة المحصور متعلقاتها او موارد ها او الشبهة الغير المحصور متعلقاتها او موارد ها ولذلك يجب تذكير المحصور وما يليه لكونه بالفاعل الذي هو الموصوف حقيقة نظير قام الرجال وقامت الرجال ان افرد الفاعل جمعا مكسرا كما ذكر ويتعين التذكير اذا قدر مفردا اي الشبهة المحصور موردها او متعلقها او الشبهة الغير المحصور موردها ومتعلقها واما اضافي كان يقال شبهة المحصور او شبهة الغير المحصور والاضافة اما لامية لما عرفت من كفاية ادنى الملابسة في غير لزوم افادة الملكية والاختصاص او ظرفية بمثل مكر الليل على تقدير موصوف ومعناه شبهة حاصلة في امر محصور او امر غير محصور والاول وان كان اظهر في نفسه الا ان الاوفق بالمقام هو الثاني ثم يجب التنبيه على المعنى المراد منهما في المقام فيعقد التنبيه على معناهما اللغوي فنقول قال في القاموس الحصر كالضرب والنصر التضييق والحبس عن السفر وغيره وقال في الصحاح حصره يحصره حصرا ضيق عليه

واحاطة

واحاطة به الى ان قال وقال ابن السكيت احصره المرض اذا منعه من السفر او من حاجة يريدها وقد حصره العدو يحصرونه اذا ضيقوا عليه واحاطوا به قال الاخفش حصرت الرجل فهو محصور اي حبسته وقال في مجمع البحرين الحصر العد والحفظ يقال حصرت كذا ككتابة حفظته ومنه قوله ان كان الوقت محصورا اي محفوظا عن الزيادة والنقصان وقال في المصباح المنير حصره العدو حصرا من باب قتل احاطوا به ومنعوه عن المضي لامره وهذا الحبس اللغة ولا شبهة في انه ليس المراد منهما معناهما اللغوي ولا في انه ليس لهما حقيقة شرعية وعبارات الفقهاء وعنوانات الرسائل في بيان المقصود منهما المعنون لا ناط الحكم عليه مختلفة فمنهم من حد المحصور بما يقابل المتسع ومثل للاول بالبيت المشترك وللثاني بالصحراء ومنهم من جعله ما يقابل الغير المحصور ممثلا للاول بالبيتين او البيوت الثلاث وللثاني بالصحراء والف ثوب مثلا ومنهم من جعله ما يقابل الانحصار ممثلا للاول بالبيت وللثاني بالصحارى ومنهم من قال المدار في الحصر وعدمه على عسر الضبط والانتشار فعلق بعض المناط فيهما على التمكن من الاجتناب بلا عسر وحرج وعدم التمكن كذلك ومنهم من جعل المدار على امكان الاحاطة بلا عسر وصعوبة وتعسر الاحاطة والتعذر بها ومنهم من قال انه يمكن جعل المرجع في صدقهما الى حصول الحرج والضرر بالاجتناب وعدمه واستشكل بعضهم هذا القول مطلقا بانه لا شاهد عليه من جهة النص وانما التعويل على عبارات الفقهاء ولا ظهور من اللغة والعرف معنى مشخص لهذا اللفظ وقال والحق ان يقال لما توقف علماء عدم وجوب الاجتناب في غير المحصور الاجماعات المؤيدة بالعمل وغيره كان لفظ غير المحصور بمنزلة ما يكون في النص فيدور الحكم مداره فالاصل فيه الرجوع الى اللغة والعرف لو لم يكن لهم اصطلاح والا يتعين الرجوع اليه لتقديم اصطلاح المتكلم عليهما الا ان عدمه هنا مما لا ريب فيه كما لا ريب في عدم ارادة المعنى اللغوي فان كلما يوجد في الخارج فهو محصور فانه لا يخرج عن مرتبة من مراتب العدد والمقدار فيتعين ارادة المجاز لو لم يكن له حقيقة عرفية كما هو الظاهر الا ان منهم من صرح بثبوتها انتهى ومنهم من قال ان المحصور ما يمكن الاحاطة به بلا عسر وصعوبة وغير المحصور ما لا يمكن الاحاطة به او تتعذر ومنهم من قال ان المحصور ما يمكن التنزه عن الكل بحيث لا يلزم الحرج المنفي وغير المحصور بخلافه ومنهم من قال ان المرجع في تحقق المحصور وغيره الى العرف الغير المضبوط لا يخلو عن اشكال فيعتبر الامر على تعذر الاجتناب والتعسر الذي لا يتحمل مثله وعدمهما ثم استشكل فيه ايضا بعدم ضبط التعسر الا بالعرف فهذه هي الكلمات الدائرة في السنتهم رفع الله درجاتهم والاولى بعد تحقيق ان يقال ان المراد بالمحصور ما يكون محصورا بحسب العادة ويمكن التحرز عنه كذلك والمراد بغير المحصور ما يكون غير محصور بحسب العادة ولا يمكن الاجتناب عنه عادة فينبغي نقل كلامه بعبارته الرائقة والفاظه الفائقة فنقول انه رفع الله درجته قال في تعليقاته على الشرائع المراد بالمحصور وغير المحصور ما كان كذلك في العادة لان الحقيقة العرفية مقدمة على اللغوية

عند فقد الشرعية ولانه لولا ارادة العرفية هنا لامتنع تحقق الحكم فان كل ما وجد من المعدودات فهو قابل للعد والحصر والمراد به ما تعسر حصره وعده عرفا باعتبار كثرة احاده فطريق ضبطه وضبط امثاله ان يؤخذ مرتبة من مراتب العدد مرتبة عليا يقطع بانها مما لا يحصر ولا يعد عادة لعسر ذلك في الزمان القصير كالالف مثلا وتجعلها طرفا ثم تؤخذ مرتبة اخرى دنيا كالثلثة مما يقطع بكونها محصورة معدودة لسهولة عدها في الزمان القصير فتجعلها طرفا مقابلا للاول ثم ينظر فيما بينهما من الوسائط فكلما جرى مجرى الطرف الاول يلحق به وما جرى مجرى الطرف الثاني يلحق به وما وقع فيه الشك تعرض على القوانين والنظائر ويراجع فيه القلب فان غلب الظن الحاقه باحد الطرفين فذاك والا عمل فيه بالاستصحاب الى ان يعلم الناقل وبهذا ينضبط ما ليس بمحصور في ابواب الطهارة والنكاح وغيرهما انتهى ما افاده رحمه الله ولنعم ما افاد فهو حقيق بالاختيار والقبول مع تبديل غلبة الظن بالاعتقاد الاعم من العلم العادي الذي يطمئن به النفس لان الظن لا يغني من الحق شيئا والظاهر ان مراده رحمه الله بالعمل بالاستصحاب لزوم التحرز والاجتناب لاجل استصحاب الحصر والعد لو فرض ان العدد يرتقي من المحصور الى غير المحصور فيجب البناء على اليقين الذي هو كونه محصورا ومقتضى ذلك وجوب الاجتناب عن الكل وهذا نعم بناء على البناء على اصالة الاشتغال كما هو الحق المختار وان ابيت عن ذلك لاحتمال ان يكون المراد بالاستصحاب استصحاب الطهارة او الحلية الثابتة قبل الاشتباه فلنسقط الاستصحاب من البين ونقول انه في صورة الشك في الحصر وعدمه يجب الاجتناب عن الجميع لا من جهة الاستصحاب حتى يمنع بل لما حققناه سابقا من ان الاصل الاصيل هو الاخذ باصالة الاشتغال اذا عرفت هذا وعلمت المعنى المراد من المحصور وغير المحصور في المقام فاعلم انه قد انعقد الاجماع بل الضرورة على عدم وجوب الاجتناب في شبهة الغير المحصور بحيث لا حاجة فيه الى تجشم الاستدلال والتعلق بلزوم العسر والحرج حتى يناقش فيه واما في المحصور فان كان على بعضها او كلها يد مسلم لا يجب الاحتياط فيه والاجتناب عنه فان لو كان المسلم يتعاطى احدهما حلالا قطعا والاخر حراما كذلك ولا نعلمه بخصوصه يجوز شراء احدهما منه من غير لزوم التجسس والتفتيش واما المحصور الذي ليس عليه يد مسلم فهو مورد النزاع سواء كان مرددا بين التحريم والتحليل او النجس والطاهر او مرددا بين الوجوب وغيره كما اذا علمنا قطعا الفائت منه وجب علينا اما او لا نعلم انه هل كان صلوة الصبح ام الظهر مثلا او على اي حال فقد اختلفوا فيه على ستة اقوال احدها وجوب الاحتياط ولزوم الاجتناب عن الجميع في الاول والاتيان به في الثاني ثانيها جواز ارتكاب الجميع ما لم يعلم الحرام او النجس في الاول ويعلم انه لا عقاب عليه وان تعلق به الحكم

الوضعي

الوضعي اعني الضمان او اشتغال الذمة كي في الفرض الواقع وهو مختار جماعة منهم الفاضل القمي والشيخ الفاضل الحسين الكاشاني ثالثها الاتيان على سبيل التدريج في الاول وجواز ترك الجميع في الثاني رابعها حلية الجميع وجواز ارتكابه واستعماله دفعة الا مع جواز ترك الجميع في الثاني خامسها التفصيل بين ما يجري فيه الاستصحاب فلا يجب فيه الاحتياط والتحرز عنه كما اذا علم الطهارة اذا اشتبه بالنجس وما لا يجري فيه الاستصحاب فيجب فيه الاحتياط والاجتناب عنه كالحلال والحرام من الغير سادسها العمل بالقرعة حكاه في الروضة عن السيد ابن طاوس في بحث القبلة المشتبهة والقول الاول هو الاشهر بل نقل عليه الاجماع غير واحد ممن تقدم وتاخر وهو المختار عندنا الا ان الاحوط والدليل عليه امور احدها ان في ارتكاب كل واحد منها اذا كان مرددا بين الحل والحرمة او الطهارة والنجاسة وتركه اذا كان مرددا بين الوجوب وغيره ضرر المخوف ودفع الضرر المخوف واجب عقلا ومقتضى ذلك وجوب الاجتناب عن الجميع في الاول وكذا الاتيان به في الثاني وهو المدعى ثانيها ان اشتغال الذمة بالتحرز عن الحرام في الاول والاتيان بالواجب في الثاني حاصل يقينا وهو يقتضي تحصيل اليقين بفراغ الذمة ومن البين انه لا يحصل الا بالاحتياط والاجتناب عن الجميع في الاول والاتيان به في الثاني والعلم الاجمالي بالتكليف كاف في وجوب دفع الضرر المخوف وتحصيل اليقين بالفراغ والا لزم افحام الانبياء عليهم السلم ضرورة انا نعلم اجمالا انه يجب وجوب ترسل من الله سبحانه وبذلك يحكم العقل بوجوب النظر في معجزة من يدعي النبوة لتحصيل العلم بالنبي على سبيل التفصيل ولو لم يكن هذا العلم الاجمالي كافيا في وجوب النظر فيها ودفع الضرر المخوف الحاصل بترك النظر لا ينظر فيها احد ويلزم ما ذكرناه من اللازم اعني افحام الانبياء عليهم السلم ثالثها ان التصرف في واحد منها في المردد بين الحل والحرام او الطهارة والنجاسة وترك شيء منها في المردد بين الوجوب وغيره تجري على المعصية والتجري على المعصية معصية وحرام ومقتضى ذلك هو الاحتياط بترك الكل في الاول وفعله في الثاني رابعها ان الالفاظ موضوعة للمعاني الواقعية كما برهن عليه في محله وعلى هذا فيجب الاجتناب عما هو حرام في الواقع ونفس الامر والاتيان بما هو واجب كذلك ومن البين ان ذلك لا يتم الا بالاجتناب عن الجميع او الاتيان بالجميع وكلما لا يتم الواجب الا به فهو واجب كما دل عليه بحث مقدمة الواجب من المجلد الاول فيجب الاحتياط بالتحرز عن الجميع في المردد بين الحرام والحلال وفعل الجميع في المردد بين الواجب وغيره واورد عليه ان بطلانه واضح لمنع حرمة ما لم يعلم حرمته بيان ذلك ان اتصاف الاعيان بالحل والحرمة ونحوهما يرجع الى ملاحظة حال فعل المكلف وان كان الحكم الباعث للحكم كامنة في تلك الاعيان وهو وان اتصفت بذلك الاتصاف من جهة تلك الحكم بالحرام وغيره مثلا من دون تقييد بالعلم والجهل ولكن اتصافها بها

من جهة ملاحظة اضافة فعل المكلف اليها الا كون الا في صورة العلم مع انه يرد عليه النقض بغير المحصور فان الحرام والنجس
فيه ايضا بعينه والتمسك بلزوم العسر والحرج لا يثبت الحل والطهارة حتى يترتب جميع اثارهما عليهما حتى يصير فاعلا كلية
منتقضة الحكم مطردة لان مقتضى ذلك الحكم بطهارة الاشياء او سبع الفضاء الذي يتنجس بعضه ولم يعلم محله المتن يزاولهما
بالرطوبة ويحتاج الى مزاولتها ولا حرج على من لا يزاولها ولا يحتاج اليها في الاجتناب عنها وليس بطاهر عضو منه اذا
اتفق مباشرته عسرا او حرجا وقد يكون اجتناب الثوبين اللذين احدهما نجس حرجا عظيما كما لو احتاج الى لبس احدهما
في السفر في ايام الشتاء ووقوع المطر فان كان لزوم العسر يوجب الحكم بالطهارة فليحكم هنا بالطهارة وكذلك
الكلام في الاضطرار الى اكل الميتة وشرب الماء النجس فان الاضطرار والعسر والحرج لا يوجب الحكم بالطهارة والحلية
لمن تمسك من ذلك [illegible] ورود الاخبار بما سنذكره فذلك في رفع الحكم لا رفع الحكم الثابت [illegible]
والنهي مع ان الاجماع واصل الطهارة الثابتة بالاخبار والادلة موجبة [illegible] العام [illegible]
الواردة في الحديد [illegible] تلك الادلة التي اصلها نفي العسر والحرج واما ما صل ان التمسك بالعسر والحرج حيث
استقل بالدلالة ايضا لا يوجب [illegible] ان الحكم مدار لزومهما سيما او الاضطرار الى الحرام غايته عدم العقاب على الاكل
ولا يوجب ذلك رفع جميع اثاره فاذا اضطر الى سرقة في حال العسر لرفع الجوع المهلك فرفع العقاب على الاكل
لا يستلزم عدم اشتغال الذمة بعوضه سيما اذا كان قادرا عليه واما الفرق بان ارتكاب الجميع ممكن ويتحقق عادة
في المحصور فيحصل اليقين باستعمال الحرام والنجس دون غيره ففيه انه ان امكن ارتكاب الجميع لا يوجب الحكم
بوجوب الاجتناب عن الجميع ولا يوجب حصول اليقين باستعمال الحرام الذي لم يستعملها جميعا وما ذكروه من حكم واجد
المني في الثوب المشترك يجري في المحصور ان ارتكب كل من المكلفين بعض افراده [illegible]
وانت خبير بان دفاعه بما حققنا في اصل الاستدلال من كون الالفاظ موضوعة للمعاني النفس الامرية المنفرع عليه [illegible]
الامتثال الواجب الا بالانتهاء عن الجميع او الاتيان به فمنع حرمة ما لم يعلم حرمته مكابرة محضة وما ذكره في بيانه من ان اتصاف
الاعيان بالحل والحرمة من جهة اضافة فعل المكلف اليها لا يكون الا في صورة العلم ان اراد به ان العلم بالتكليف او المكلف
من شرائط التكليف نظرا الى توقف القدرة عليه فمسلم الا انه لا يجدي نفعا لكفاية العلم الاجمالي وهو حاصل فيما نحن فيه
قطعا وان اراد به ان العلم بتعيين المكلف به شرط في صحة التكليف فممنوع اذ لا دليل عليه لا عقلا ولا شرعا بل هو واضح البطلان
ضرورة كفاية كون المنهي عنه او المامور به في جملة من الامور المحصورة لامكان تحقق الامتثال والانتهاء
في صورة الشبهة قطعا بفعل ما وقع فيه الاشتباه بأسره في الاوامر وترك الجميع في النواهي اذ المفروض تعلق القدرة به

فردون

٧

فردون عسر وحرج فلا مانع من تعلق التكليف به واما النقض بالشبهة الغير المحصورة فهو بين الاندفاع لوجوب الفارق
وهو الاجماع محققا ومنقولا لا مستفيضا بل متواترا حتى ان المورد [illegible] في بعض [illegible] فيها مضافا الى
النصوص الاتية في كلام المورد فانها اما مخصوصة بها او تعمها والشبهة المحصورة غاية الامر تخصيصها عندنا
بها اي بالشبهة الغير المحصورة وهو لا يوجب رفع اعتبارها لا سيما مع تايدها فيها بالاجماع المحقق والمنقول
فكيف يمكن والحال هذا تخيل جريان النقض بها نعم يعني بايراده على التعليل بالعسر والحرج فيها وهو مندفع بانه مبني على
الغالب وتقريب الحكم والدليل مستقلا لالة فلا يلزم ما ذكره من لزوم دوران الحكم عليه اذ لا يعقل الاعتماد في مثل
هذه التعرقة والبناء في تاسيس مثل هذا الحكم على امثال تلك القاعدة كما هو واضح ونظر الامر في تمسكهم
بالعسر والحرج في طهارة الحديد لان التكلان في طهارته على الاجماع مع ان بطلان التعليل لا يقتضي بطلان
المطلوب اذا كان معللا بعلل اخر وقد عرفت العلة القاطعة عن الاجماع على انه يمكن اتمام التعليل بعدم القول بالفصل
لا انتفاء الواصل قطعا ولعل نظرهم اليه حيث تعلقوا به واما حكاية الاضطرار وعدم ارتباطه بها ما لا يخفى فيه
كما لا يخفى لان الحكم فيها ما شيء عن العسر والحرج فيكون دائرا مداره بخلاف ما نحن فيه ثم ان المقصود من الفرق بين
المحصور وغيره امكان ارتكاب جميع المحتملات وتحققه عادة في الاول دون الثاني وهذا مطرد في الحلية والحرمة
وكذا في الطهارة والنجاسة بالقياس الى الحكم التكليفي نعم لا تطرد فيهما بالنسبة الى حكمهما الوضعي فان كان المقصود اثبات
المطلوب في الكل فليستقيم وان كان العموم لا يتم الا بضميمة عدم القول بالفصل ومنه يظهر فساد الاستدلال وعلى اي
حال فقوله ان امكان ارتكاب الجميع لا يوجب الحكم بوجوب الاجتناب عن الجميع غير ظاهر الوجه لدلالته على امكان الامتثال
عن الجميع فيكون مقدورا فيتعلق به الوجوب والفرق بين ما نحن بصدده اذا ارتكب بعض افراده وبين واجد المني في الثوب
المشترك واضح لان الثاني من باب الشك في التكليف فيدفع بالاصل والاول من باب الشك في المكلف به نظرا الى ان
متعلق الخطابات الامور الواقعية فقياس الاول على الثاني لعله [illegible] وما ذكره من حكم واجد المني في الثوب المشترك يجري
في المحصور ان ارتكب كل من المكلفين بعض افراده مما لا وجه له لكونه قياسا مع الفارق فانا نتمسك باصل الايراد من
البدو الى الختم كما فرض وقد يمنع وجوب المقدمة وهو اظهر فسادا مما مضى واسهل سقوطا منه لما تقدم في محله من ان
وجوب المقدمة مما يقضي به الضرورة الاولية فالحاصل ان الحكم بحلية المجموع يستلزم الحكم بحلية ما هو حرام علينا قطعا وطهارة
ما هو نجس كذا او بالاخرى عدم الاحتياط ونفي الاجتناب عن الجميع يوجب حلية الحرام وهو باطل قطعا كما ان عدم
الاتيان بالجميع في الدائر بين الوجوب وغيره يفضي الى اخراج الواجب عن كونه واجبا وهو كما ترى ما اورد عليه اولا
كما لا ينافي المشتبهين والثوبين كذلك
والذي ينفي الاول احدهما غصبي

بالنقض لان الاجتناب عن الجميع يستلزم تحريم الحلال اذ المفروض وجود الحلال فيه وهو بين الوهن ظاهر الفساد لو
ان قصد الاحتياط لا يقتضي تحريم الحلال لان المقصود منه امتثال امر الشارع والانتهاء عما نهى عنه وثانيا
بالحل وهو ان الاول في اصالة البراءة بمعنى انه يجوز الاستعمال بحيث لا يحصل العلم بارتكاب الحرام وانا لا نحكم بحلية المجموع حتى
يلزم الحكم بحلية الحرام الواقعي اليقيني ولا بحلية احدهما بعينه او حرمته ليلزم التحكم بل نقول بحلية الاستعمال ما لم يحقق
استعمال ما لا ينفك عن استعمال الحرام جزما لا بمعنى الحكم بانه الحلال الواقعي حتى يلزم التحكم بل بمعنى التخيير في استعمال
اي منهما اراد فهو حينئذ مجهول الحرمة لعدم المرجح ونحن نقول لا يوجب العقاب الا ما هو مساو للحرام الواقعي او لازم
فان قلت اذا جعلت المعيار عدم العلم بارتكاب الحرام الواقعي فلم لا تقول بجواز ارتكاب الجميع على التدريج لعدم
حصول العلم في كل مرتبة من الاستعمالات والذي يوجب حصول العلم بارتكاب الحرام انما هو اذا ارتكب الجميع
دفعة قلت اولا انا نقول به اذ لا دليل عقلا وشرعا يدل على الحرمة والعقاب ولا اجماع على بطلانه والقائل به
موجود وثانيا نقول لكم ان ارتكاب الحرام الواقعي المتيقن حرام فتحصيل اليقين بارتكاب الحرام ايضا حرام
ويحرم حينئذ من هذه الجهة فارتكاب الفرد الاخر الذي يوجب العلم بارتكاب الحرام الواقعي مقدمة لتحصيل اليقين
بالارتكاب ومقدمة الحرام حرام ويمكن منع المقدمة الثانية نعم يثبت اشتغال الذمة بحق الغير وحصول النجاسة بعد
استعمال الجميع ويترتب عليها اثارهما حينئذ وان لم يحصل العقاب بالارتكاب فليتامل وكيف كان فلا دليل على
حرمة ارتكاب ما لا يحصل العلم معه بالحرام لعموم الادلة والجواب ان التخيير في الاستعمال يتبع البطلان ابدا بما بينا من كون
الالفاظ موضوعة للمعاني الواقعية ومستعملة فيها في الخطابات لا المعاني المعلومة وليست مستعملة فيها الا في حال الانفراد ولكن
في ضمن المركبات وحال تعلق الحكم بها ولا فيما يمكن ان يعلم دون غيره كما لو [illegible] عن كون الشيء جزءا ما كول اللحم ولم يمكن العلم
فان ذلك كله باطل فما دل على حرمة مال الغير او نجاسة شيء دال على حرمة ما هو المسمى بذلك في الواقع وكذا المسمى
في نفس الامر فيجب الاجتناب عنه شرعا على القول لوجوب المقدمة كما هو الحق وعلى القول الاخر يجب تحصيل اليقين بالاجتناب
والانتهاء عما هو حرام في الواقع فان الطاعة والامتثال والانتهاء لا يتحقق بالشك ولا الظن الذي لا يغني من الحق شيئا
لان التردد انما هو باعتبار الوجه في الواقع لا باعتبار الصدق لغة او عرفا فقوله الاول في اصالة البراءة غير صحيح بل لا
حجة لان جواز الاستعمال والتصرف متوقف على العلم واليقين بعدم ارتكاب الحرام والفرد الاخر فاصفية باستيناف ارتكاب
واحد منهما لا يبقى اليقين بذلك وقوله لا نحكم بحلية المجموع ولا بحلية احدهما بعينه او حرمته غير نافع له لعدم منافاته
للمدعى المختار لانا ايضا لا نحكم بحلية المجموع ولا بحلية احدهما بعينه ولا حرمته بل نحكم بعدم حلية شيء منها ووجوب الاحتياط

والاجتناب

والاجتناب عن المجموع واما قوله ونحن نقول لا يوجب العقاب الا ما هو مساو للحرام الواقعي او زائد عليه فلا يصح على اصلنا
انه الا اذا زيد اذا فعل او لم يكن حراما يقينيا لاحتمال ان يكون الحرام غيره وكما يكون في الجملة يكون ايضا
محتملا لاحتمال ان [illegible] لا يكون ما فعله اخيرا لاحتمال ان يكون الحرام ما فعله اولا واما الزائد فلا يتصف
بالحرمة قطعا فلا وجه لا بتنائه على غير ذلك ولو الصق اليسير الى الفرد الاول لعدم الفرق بينهما واي حاصل ان
الاستعمال يطلق جزء منه ينافي الانتهاء او الاطاعة بلا شبهة وبذلك يثبت عدم جواز استعمال ما لا يحصل
العلم معه بالحرام من الافراد المشتبهة للزوم الانتهاء ووجوب الاطاعة مع ان المبنى انه لا يحصل بدون
عدم جواز الاستعمال المذكور وساد سها ان الشبهة المحصورة قد ثبت دخولها فيما لا يعلم حتى يتلاوله الادلة الاتية
حرمته احدهما بعينه فيجب اجتنابهما بعموم الطيبة الاخر وغيره واورد عليه بان كون حرمة احدهما او نجاسته يقينية
بمعنى التصافه في نفس الامر بالحكم الموجب للحرمة او النجاسة لا يوجب اليقين بالتصافه به مضافا الى المكلف
فلم يحصل العلم بالتكليف حتى يجب الاجتناب من باب المقدمة مع ان الاخبار المستفيضة وردت في
حلية الشراء من العامل والسارق مثل ما رواه الكليني والشيخ في صحيح ابي عبيدة عن مولانا الباقر عليه السلام
قال سالته عن الرجل منا يشتري من السلطان من ابل الصدقة وغنمها وهو يعلم انهم ياخذون منهم اكثر
من الحق الذي يجب عليهم قال فقال وما الابل والغنم الا مثل الحنطة والشعير وغير ذلك لا باس به حتى يعرف
الحرام بعينه وصحيح معاوية بن وهب قال قلت لابي عبد الله عليه السلام اشتري من العامل الشيء واعلم انه يظلم
فقال اشتر منه وصحيح ابي بصير قال سالت احدهما عليهما السلام عن شراء الخيانة والسرقة فقال لا الا ان يكون
قد اختلط معه غيره فاما السرقة بعينها فلا الا ان يكون من متاع السلطان فلا باس بذلك وصحيح اسحاق
بن عمار ورواية محمد بن ابي حمزة ورواية عبد الرحمن بن ابي عبد الله وغيرها ولا حاجة الى ذكرها ويدل عليه
ايضا ما ورد من حلية ما يختلط بالحرام باخراج الخمس وهذا كله موافق للاصل الذي قررناه والاخبار العامة
الدالة على عدم المؤاخذة بدون العلم والمقيدة للاطلاق والرخصة حتى يرد فيه نهي وما دل بالعموم على
ان كل ما فيه حلال وحرام فهو حلال حتى تعرف الحرام بعينه والقول بان قاعدة الشبهة المحصورة وجوب
الاجتناب عن الجميع لكونه مقدمة للواجب اصل وخروج جوائز الظالم والشراء من العامل والسارق بسبب تلك الاخبار
ليس بجيد لان قاعدة اصالة [illegible] بالادلة العقلية والنقلية تقتضي الحل من غير حاجة مضافا الى الاخبار في الشبهات والوطي
في الشبهة بالاجنبية وان كان اجماعيا وهو غير معلوم ايضا والقصاص في المشتبه بمحترم الدم ونحوها بالدليل

ولبقي الباقي تحت الاصل مع انك قد عرفت بطلان كونه مقدمة للواجب بمنع الوجوب وهذا الايراد كما ترى ليضاً من الفاضل القمي نور الله مضجعه والجواب ان العلم بالتكليف قد ثبت بما بيناه من ان الدليل على تحريم مال الغير ونجاسة الدم مثلا انما يدل على التحريم بما يسمى بذلك الاسم في الواقع وبالجملة بما هو مصداق للنهي في نفس الامر لكون الالفاظ اسامي للمعاني النفس الامرية والمسميات الواقعية وحينئذ فيجب الاطاعة والانتهاء عن ارتكاب تلك الامور الواقعية على سبيل القطع واليقين فكيف يمكن ان يدعى والحال هذه انه لم يثبت العلم بالتكليف مضافاً الى ان ما جعله غاية للايراد وهو قوله حتى يجب الاجتناب من باب المقدمة غير ملائم لان المستدل في هذا الدليل اثبت وجوب الاجتناب بعموم قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول وامثاله لا من المقدمة حتى يرد عليه ما فيه فينبغي ان لا يقبل العموم المذكور ويرده ان كان له فيه مجال الكلام واما الاخبار فهي بالنظر الى الشبهة المحصورة كما هو مورد البحث الاعراض الاصحاب عنها مع كثرتها وصحة اكثرها بالنسبة الى ما فيه عموم بما بل من خصوصيات الشبهة الغير المحصورة لان عمومها مما لا يطرقها سبيل ما لم يرد مناقض للاصل الموصل عند من وجب التحرز عن الجميع باعتبار لزوم دفع الضرر المخوف فهي شاذة متروكة وفيها ما عن عليهم وليس بما بيناه من وجوب الاطاعة باعتبار ثبوت التكليف ولو اجمالا وكذا مراعات اصالة الاشتغال لا يبقى لاصل البراءة اصل لان مورده كما عرفت مرارا ان لا يكون ثمة علم اصلا لا اجمالا ولا تفصيلا وبذلك يعلم ان الحديث المنبور الكاشف عن رفع المؤاخذة انما هو فيما لا يعلم حكمه اصلا لا تفصيلا ولا اجمالا واما المعلوم اجمالا فليس ينصرف اليه الحديث الشريف قطعا فقوله والقول بان قاعدة الشبهة المحصورة وجوب الاجتناب عن الجميع اصل لا ليس بأولى من ان يقال قاعدة اصل البراءة التي تبيح ما لم يعلم تحريمه اولوية معلومة قطعا اذ بعد العلم بالتكليف اجمالا لا يبقى لاصل البراءة اصل ساء بعدها ان احدهما حرام جزما ولو بوفاق من الخصم ولان المفروض المعنون وكل حرام يجب الاجتناب عنه اجماعا فاحدهما يجب الاجتناب عنه وهو صادق على كل واحد منهما وتخصيص الحكم باحدهما على وجه التخيير قد عرفت انه لا وجه له بعد العلم بالتكليف المقتضي للعلم بالفراغ مضافا الى ان التخيير في المقام مما لا يدل عليه عقل ولا نقل فالقول به تحكم بحت ثم ان منها الاخبار منها النبوي المروي في الغوالي اللآلي المتفق على نقله المتلقى بالقبول عند الاصحاب كما نقل عن المقدس الاردبيلي والسيد سند المنجز رحمهما الله وهو انه صلى الله عليه وآله قال ما اجتمع الحلال والحرام الا غلب الحرام الحلال بل المنص في ذلك عن الائمة عليهم السلام كثير كما نص عليه والد البهائي رحمهما الله على ما حكي عنه وفي بعض الاخبار وان ورد الا غلب الحلال الحرام الا انه محمول على نصف الحلال ورفع الحرام لما مر من كثرة الكلمة المعمول عند

الاصحاب المؤيد بما ورد في الاناءين المشتبهين والثوبين المشتبهين من ... ومنها الخبر المروي عن نوادر الراوندي باسناده عن موسى بن اسمعيل عن ابيه عن جده عن موسى بن جعفر عن ابائه عن علي عليهم الصلوة والسلام قال سئل عن شاة مسلوخة واخرى مذبوحة وعمي على الراعي فلا يدري الذكية من الميتة فقال يرمي بهما جميعا الى الكلاب ومنها ما رواه في المدارك عن مولانا الصادق عليه السلام اذا كانت النجاسة في موضع محصور كالبيت وشبهه وجهل موضع النجاسة لم يجز على شيء منه حجة القول بجواز الارتكاب الى ما يساوي الحرام وجهان بل تعلم من تضاعيف ما ذكرناه من الايرادات الموهونة مع الجواب عنها ولا باس ان نشير اليها مفصلا فنقول الاول ان الالفاظ وان كانت موضوعة للمعاني الواقعية الا ان الخطابات المتعلقة بالمكلفين مقدورها العلم فيحرم عليهم ما يعلمون حرمته ويجب عليهم ما يعلمون وجوبه واما حرمة ما لم يعلم حرمته ووجوب ما لم يعلم وجوبه فهو ممنوع ويجب الغاء ما يساوي الحرام لان تحصيل العلم بالوقوع في الحرام كارتكاب اصل الحرام حرام وفيه ان دعوى اعتبار العلم في الخطابات لا شاهد له اصلا لا عقلا ولا شرعا بل الواجب علينا التحرز عما هو حرام في الواقع والاتيان بما هو واجب في نفس الامر ومنع حرمة ما لم يعلم حرمته او وجوب ما لم يعلم وجوبه مكابرة محضة واعتبار العلم بالاضافة الى المكلف به ان كان المراد به العلم بالمكلف به بعينه فهو في حيز المنع لما دل على كفاية العلم الاجمالي وان كان المراد به العلم بالتكليف والمكلف به فهو حاصل على الاجمال وغير مجد لما ثاني الادلة القاضية بحجية اصل البراءة فان مقتضاها جواز الارتكاب والحكم بحلية ما عدا ما يساوي الحرام بحسب الظاهر لا الحلية في الواقع ونفس الامر لتكون تحكما والجواب ان مورد اصل البراءة كما يستفاد من ادلته عدم العلم بالتكليف اصلا لا تفصيلا ولا اجمالا واما مع حصول العلم به ولو على وجه الاجمال فلا وجه للتعلق باصل البراءة الثالث انه لم يثبت العلم بالتكليف حتى يجب الاجتناب وانت خبير بما فيه اذ لا شبهة في حرمة واحد منها او نجاسته او وجوبه وهو معلوم قطعا ويقيني جزما غاية ما في الباب ان الحرام او النجس او الواجب بعينه غير معلوم وهو غير ضائر في ثبوت التكليف كما عرفت من كفاية العلم الاجمالي الرابع قبح تعلق التكليف بالجاهل والجاهل فيما نحن فيه حاصل وقضية ذلك عدم لزوم الاحتياط والاجتناب وفيه ان القبيح انما هو تكليف الجاهل الصرف واما الجاهل بالتفصيل مع كونه عالما على الاجمال فلا قبح في تعلق التكليف به بل مقتضى الادلة المتقدمة هو ذلك فيجب عليه الاطاعة والامتثال والانتهاء عما نهى عنه ولو اجمالا الخامس الاخبار المتقدمة في كلام المورد والجواب عنها على سبيل الاجمال انها كما عرفت مع موهونية باعراض الاصحاب عنها واما تفصيلا فبان جواز التناول من السلطان انما هو باعتبار يد المسلم وكذا الحال في ...

والذي يدل على حلية المختلط بالحرام باخراج الخمس يدل على التحريم وجوب الاحتياط والاجتناب عن الجميع قبل التخميس وانما جعلا ان ربع اخراج الخمس مبيحا للباقي بدلا عن الاجتناب ولا بعد فيه اذ المراد ان الاول في جميع الاحوال وجوب الاجتناب الا ما خرج بالدليل فالصورة الخاصة التي لا يعلم فيها مقدار الحرام ولا يعرف صاحبه يكون التخميس مبيحا بمقتضى حكم الشارع والنبوي المتقدم بنفي المؤاخذة عما لا يعلم للارتباط له بما نحن فيه لانه ليس مما لا يعلم بل هو المسلم عنده كما في العلم الاجمالي ونفي المؤاخذة انما هو عما لا يعلم اصلا لا اجمالا ولا تفصيلا على ما هو المتبادر والاخبار المقيدة لاطلاق كل شيء حتى يرد فيه نهي وظاهرها كل شيء حتى تحصيل العلم بالقذارة فهي ظاهرة في ثبوت الحكم فيما لا نص فيه ولو سلم فالعلم بورود النهي وبالقذارة حاصل ولو اجمالا في الشبهة المحصورة مع انها عامة والادلة المانعة القاضية بتغليب الحرام على الحلال عند اجتماعهما خاصة وقد تقرر في محله لزوم بناء العام على الخاص سيما اذا كان الاخص معتضدا بالامور الخارجية كما هو الحال فيما نحن فيه فانه معتضد بعمل الاصحاب والاجماعات المحكية البالغة حد الاستفاضة بل بالاجماع المحقق والعمومات الدالة على ان كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه لا ارتباط لها بالشبهة المحصورة اصلا اذ الموضوع فيها متعدد قطعا والموضوع في تلك العمومات شيء واحد اذ لا شك في كونه من جنس الحلال ومن جنس الحرام وفرض المتعدد شيئا واحدا خروج عن الظاهر الى مجاز بعيد عن الحق من غير قرينة مجوزة له ولو اخذ كل واحد واحد من المشتبهات في الشبهة المحصورة وجعل موردا لتلك العمومات ففساده اظهر لوضوح ان كل واحد واحد بخصوصه اما ان يكون حلالا في الواقع او حراما في الواقع ولا يصدق عليه ان فيه حلالا وحراما وقد يكشف مورد ما في النوع الثالث من الشبهة الموضوعية حذرا من الاطناب ان شئت فارجع اليه ومع الغض عن جميع ذلك فنقول ان مورد العمومات اما ان يكون خصوص الشيء الواحد كما ذكرنا سابقا وحينئذ فلا دخل لها بما نحن فيه وان اخذ كل واحد واحد بخصوصه في الشبهة المحصورة وجعل موردا لها كما ان الشيء الواحد الخاص يكون مجرى لها فحينئذ يقع التعارض بينها وبين ما دل على تغليب الحرام على الحلال في صورة اجتماعهما ولا ريب في ان الترجيح مع الثاني لاعتضاده بما ذكرنا واما ان يكون موردها خصوص المتعدد وحالها ايضا كما لا يخفى في التعارض واما ان يكون اعم من الشيء الواحد والمتعدد واذا كان فما دل على تغليب الحرام يكون اخص منه لاختصاصه بالمتعدد فيكون مخصصا لها وقضية ذلك وجوب الاجتناب في الشبهة المحصورة والحكم فيها بتغليب الحرام على الحلال ولو سلم ان بينهما عموما من وجه لاجتماعهما في المتعدد الغير الممتزج وافتراقهما في المنفرد والممتزج فلا ريب في ان الترجيح للثاني لما مر من اعتضاده بما لا يخفى

بل لا يبعد في الشبهة المحصورة دعوى حصول العلم بالحرام بعينه في العرف لمكان الحصر حجة القول بجواز ارتكاب الجميع مندرجا والقول بجواز ارتكابه دفعة من بعينها حجة القول بجواز ارتكاب ما عدا ما يساوي الحرام زيادة مقدمة اخرى من منع تحريم تحصيل اليقين بارتكاب الحرام الى ما او جوب الحرام والجوب ولعله يستند الى اصل الجواز اصل الجواز وقصر المقدمة المزادة لمغاة واما قول المفصل بين ما يجري فيه الاستصحاب وما لا يجري فيه بعدم لزوم الاحتياط والاجتناب في الاول ووجوبه في الثاني فهو مما لا يكاد يعقل اذ جريان الاستصحاب في الموضوع المجهول غير معقول حجة القول بوجوب القرعة وجهان احدهما الاخبار الواردة في تعيين القرعة في الامر المجهول والمشتبه والمشكل فانها بجملتها دالة على القرعة في كل واحد من هذه الثلثة وحينئذ فنقول ان الحال في الموضوع المشتبه في الشبهة المحصورة امر مجهول او مشتبه او مشكل وكلما كان كذلك فيجب القرعة في الموضوع المذكور فيه القرعة اما الصغرى فلانها المفروض واما الكبرى فللاخبار المتكثرة المنجبر بعضها ببعض وتعاضدها المجبور بعمل الاصحاب والجواب انه ان اريد بالجهل والاشتباه والاشكال كون الموضوع على وجه لا يمكن رفعها عنه فالصغرى ممنوعة لوضوح رفعها بالادلة المتقدمة المعتضدة المؤيدة بالاجماعات المحكية البالغة حد الاستفاضة بل بالمحقق منه في الشبهة المحصورة بحيث لم يبق فيها جهل ولا اشتباه ولا اشكال اصلا وان اريد انه موصوف باحدى تلك الصفات في الجملة ولو في بادي النظر مع الغض عن الادلة الواردة في هذا الباب فالكبرى ممنوعة اذ كلما يمكن رفع الجهل والاشتباه والاشكال عنه بمقتضى الادلة المعتبرة الشرعية لا يجب بل لا يجوز فيه القرعة اذ انما شرعت لما لا طريق اليه سواها ولا سبيل الى التفصي عن الجهل والاشتباه والاشكال عنه بما عداها ثانيهما الخبر المروي عن تحف العقول في قضية خاصة من قضية الشاة الموطوءة المشتبهة في جملة القطيعة والجواب انه على تقدير تسليم كون الشياه محصورة فهي خارجة عن الاصل الموصل القاضي بوجوب الاجتناب عن الشبهة المحصورة الثابت بالحجج المعتبرة الشرعية فلا عبرة بما عليها كما يحكى ليس من مذهبنا مضافا الى غرابة هذا القول وشذوذه وكونه مهجورا متروكا عند الاصحاب فلا ينبغي التوجه اليه لما انه منتهى غاية المرام الى بيان قانون القرعة فلا باس بتحريرها ... اسبابها واحقاق الحق في قواعدها وتهذيب فروعها ... ... بالاخبار المتواترة المعمول عليها عند اصحابنا بناء القرعة جعل الله في كثير من الابواب وتشكلون عليها في تمييز الخطاء والصواب ولكن كثيرا منهم لم يسلكوا فيها مسلكا منضبطا فيرجعون اليها في امور مشتبهة ولا

يستعرضون لها في امور اخرى او لي بهما رجعوا الى لها في ومن البين ان بيان ومواضعها وكيفيتها وما يتعلق بها من الامور
المهمة فالاولى للفقيه تاصيل اصل فيها ليكون مرجعا لها دون الذي كتب الا يتكلم فيه امور ست الاول في شرعيتها ولو قصدها بانها
في من شرع له القرعة ونفذ فرعيتها انها في مورد ما وعمل اجراؤها الرابع في كيفيتها الخامس في كونها عزيمة او رخصة السادس
في لزوم العمل بمقتضاها او جوازه فهنا مسائل ست المسئلة الاولى في شرعيتها ولو قيقتها من ان ربع وبقاعين ذلك
بلبيان الادلة الى طلعة بها فنقول انها قد ثبت شرعيتها بالكتاب والسنة والاجماع اما الكتاب فمنه قوله تعالى في بيان احوال
يونس على نبينا وعليه السلم فساهم فكان من المدحضين اي قارع فصار من المغلوبين بالقرعة بعض خرج باسمه القرعة
سيان ان الالم عليه السلم استدل بهذه الاية على شرعية القرعة وقوله سبحانه وما كنت لديهم اذ يلقون اقلامهم ايهم
يكفل مريم واما السنة فكثيرة جدا مذكورة في الكتب متفرقة بل بالغة حد التواتر المعنوي الاول ما رواه الصدوق
في الفقيه والشيخ في التهذيب عن محمد بن حكيم قال سألت ابا الحسن موسى عليه السلم عن شيء مجهول فقال كل مجهول ففيه القرعة
قلت له ان القرعة تخطئ وتصيب فقال كلما حكم الله به فليس بمخطئ وهذا الخبر متضمن لامرين احدهما ان حكم الله لا يخطئ في القرعة
ابدا وثانيهما ان ما خرج بالقرعة فهو حكم الله وان اخطا القرعة فان الحكم ليس بخطا الثاني مرسلة الفقيه عن مولانا
الصادق عليه السلم قال ما تقارع قوم ففوضوا امرهم الى الله الا خرج لهم المحق وقال اي قضية اعدل من القرعة
اذا فوض الامر الى الله اليس الله تعالى يقول فساهم فكان من المدحضين الثالثة ما رويه في التهذيب
صحيحا عن جميل قال قال الطيار لزرارة ما تقول في المساهمة اليس حقا فقال زرارة بل هي حق فقال الطيار اليس
قد ورد انه يخرج منهم المحق قال بلى قال فتعال حتى ادعي انا وانت شيئا ثم نساهم عليه وننظر هكذا هو فقال له زرارة
انما جاء الحديث بانه ليس من قوم فوضوا امرهم الى الله ثم اقترعوا الا خرج سهم المحق فاما على التجارب فلم يوضع على التجارب فقال
الطيار ارايت ان كانا جميعا مدعيين ادعيا ما ليس لهما من اين يخرج سهم احدهما فقال زرارة اذا كان كذلك
جعل معه سهم مبيح فان كانا ادعيا ما ليس لهما خرج سهم المبيح الرابع مرسلة داود بن ابي يزيد العطار المروية
في الكافي والتهذيب عن ابي عبد الله عليه السلم في رجل كانت له امراة فجاء رجل بشهود فشهدوا ان هذه المراة
امراة فلان وجاء اخرون فشهدوا انها امراة فلان فاعتدل الشهود وعدلوا قال يقرع بين الشهود فمن خرج
سهمه فهو المحق وهو اولى بها الخامس رواية زرارة المروية فيهما ايضا عن ابي جعفر عليه السلم قال قلت له
رجل شهد له رجلان بان له عند رجل خمسين درهما وجاء اخران فشهدا بان له عنده مائة درهم كلهم شهدوا
في موقف قال اقرع بينهم ثم استحلف الذين اصابهم القرع بالله انهم يشهدون بالحق اقول الظاهر ان المراد

بقوله

بقوله عند رجل انه كان له وديعة عنده والشهود جميعا حاضرين عند الايداع وهذا معنى قوله كلهم شهدوا في موقف والمراد
بالموقف المكان الخاص والزمان الخاص حتى يتناقض المشهادتان السادس صحيحة او موثقة سماعة المروية في الفقيه
والتهذيب والاستبصار عن ابي عبد الله عليه السلم قال ان رجلين اختصما الى علي عليه السلم في دابة فزعم كل واحد منهما
انها نتجت على مذوده واقام كل واحد منهما بينة سواء في العدد فاقرع بينهما سهمين فعلم السهمين كل واحد منهما بعلامة
ثم قال اللهم رب السموات السبع ورب الارضين السبع ورب العرش العظيم عالم الغيب والشهادة الرحمن الرحيم ايهما
كان صاحب الدابة وهو اولى بها فاسئلك ان يخرج سهمه فخرج سهم احدهما فقضى له بها السابع رواية عبد الله
بن سنان المروية في التهذيب والاستبصار وهي ايضا كسابقها الا انه قال في اخرها فاسألك ان تقرع ويخرج اسمه فخرج
احدهما فقضى له بها اقول المذود كمنبر معلف الدابة الثامن صحيح الحلبي المروية في التهذيب والاستبصار عن ابي عبد الله
عليه السلم في شاهدين شهدا على امر واحد وجاء اخران فشهدا على غير الذي شهدا واختلفوا قال يقرع بينهم فايهم قرع
فعليه اليمين وهو اولى بالقضاء التاسع صحيح داود بن سرحان المروية في الكتب الاربع عن ابي عبد الله عليه السلم
وهي ايضا مثل سابقتها الا ان في اخرها قال اولى بالحق مكان اولى بالقضاء العاشر صحيح البصري المروية في
الكتب الاربع عن ابي عبد الله عليه السلم قال كان علي عليه السلم اذا اتاه رجلان يختصمان بشهود عدلهم سواء وعددهم
سواء اقرع بينهم على ايهم يصير اليمين قال وكان يقول اللهم رب السموات السبع ايهم كان الحق له فاده اليه
ثم يجعل الحق للذي يصير عليه اذا حلف الحادي عشر رواية ابي بصير المروية في الكافي والتهذيب ورويها في الفقيه
مرسلا عن ابي جعفر عليه السلم والحديث طويل جدا وارد في قضية الشاب الذي خرج ابوه مع جماعة ثم جاؤا
وشهدوا بموته وفيه قصة داود على نبينا وعليه السلم وفي اخره ثم ان الفتى والقوم اختلفوا في مال الفتى كم كان فاخذ
امير المؤمنين عليه السلم خاتمه وجميع خواتيم من عنده ثم قال اجيلوا هذه السهام فايكم اخرج خاتمي فهو صادق في دعواه
لانه سهم الله وسهم الله لا يخيب الثاني عشر رواية الاصبغ بن نباتة المروية في الكافي وهي ايضا طويلة واردة في
قضية الشاب وفي اخرها ان ادعى الغلام ان اباه خلف مائة الف او اقل او اكثر وقال القوم لا بل عشرة الاف او اقل
او اكثر فلهؤلاء قول ولهذا قول قال فاني اخذ خاتمه وخواتيمهم فالقاه في مكان واحد ثم قال اجيلوا هذه
السهام فايكم خرج سهمه فهو الصادق في دعواه لانه سهم الله وسهم الله لا يخيب الثالث عشر صحيح محمد بن مسلم
المروية في التهذيب والفقيه عن ابي جعفر عليه السلم في الرجل يكون له المملوكون فيوصي بعتق بعضهم قال كان علي
عليه السلم يسهم بينهم الرابع عشر رواية ابي حمزة الثمالي قال قال ان رجلا حضرته الوفاة فاوصى الى ولده

غلامي يسار هو ابني فورثوه مثل ما يرث احدكم وغلامي يسار فاعتقوه فهو حر فذهبوا يسألون ايهما يعني وايهما يرث
فاعتقل لسانه قال فسالوا الناس فلم يكن عند احد جواب حتى اتوا ابا عبد الله عليه السلم فعرضوا المسئلة عليه قال
قال معكم احد اعلمكم اسم الصغير قال فجعل عشرة اسهم للولد وعشرة اسهم للعبيد قال ثم اسهم عشر مرات قال
فوقعت على الصغير سهام الولد قال فقال اعتقوا هذا وورثوا هذا الخامس عشر رواية الحسين بن المختار
المروية في الكافي والفقيه والتهذيب قال قال ابو عبد الله عليه السلم لابي حنيفة يا ابا حنيفة ما تقول في بيت سقط على قوم وبقي منهم
صبيان احدهما حر والاخر مملوك لصاحبه فلم يعرف الحر من المملوك فقال ابو حنيفة يعتق نصف هذا او يقسم المال بينهما فقال ابو
عبد الله عليه السلم ليس كذلك ولكنه يقرع بينهما فمن اصابته القرعة فهو الحر والاخر فيجعل مولى له السادس عشر صحيحة
حريز المروية في التهذيب عن احدهما عليهما السلم قال قضى امير المؤمنين عليه السلم باليمن في قوم انهدمت عليهم دارهم فبقي منهم صبيان
احدهما مملوك والاخر حر فاسهم بينهما فخرج السهم على احدهما فجعل المال له واعتق الاخر السابع عشر صحيح حماد بن عيسى
المروية في الكافي عن احدهما عليهما السلم وهي ايضا مثل سابقتها الثامن عشر مرسلة حريز المروية في التهذيب عن
عن ابي جعفر عليه السلم وهي ايضا كسابقتيها التاسع عشر موثقة محمد بن مسلم المروية في التهذيب عن احدهما عليهما السلم
قال قلت له امة وحرة سقط عليهما البيت وقد ولدتا فمات الامان وبقي الابنان كيف يورثان قال فقال يسهم عليهما
ثلثا ولاء يعني ثلث مرات فايهما اصابه السهم ورث الاخر العشرون رواية محمد بن مسلم المروية في التهذيب عن احدهما
عليهما السلم قال قلت امة وحرة وقع عليهما البيت وقد ولدتا كيف يورثان قال يسهم عليهما ثلث مرات ولاء فايهما
اصابته السهم ورث الاخر الحادي والعشرون رواية العباس بن هلال المروية في التهذيب عن ابي الحسن الرضا عليه السلم
قال ذكر ان ابن ابي ليلى وابن شبرمة دخلا المسجد الحرام فاتيا محمد بن علي عليهما السلم فقال لهما بم تقضيان فقالا بكتاب الله
والسنة فقال فما لم تجداه في الكتاب والسنة قالا نجتهد راينا قال رايكما انتما فما تقولان في امراة وجاريتها كانتا ترضعان صبيين
في بيت فسقط عليهما فماتتا وسلم الصبيان فقالا القافة قال القافة يتجهمها بهما قالا فاخبرنا قال لا قال ابن داود مولى له جعلت فداك
بلغني ان امير المؤمنين عليه السلم قال ما من قوم فوضوا امرهم الى الله عز وجل والقوا سهامهم الا خرج السهم الاصوب فسكت
واقول ان القافة جمع القائف وهو الذي يحكم في النسب بالقيافة والشبه ويلحق بذلك الثاني والعشرون صحيح الفضيل بن يسار
المروية في الكافي والتهذيب قال سألت ابا عبد الله عليه السلم عن مولود ليس له ما للرجال ولا ما للنساء قال يقرع الامام او المقرع
يكتب على سهم عبد الله وعلى سهم امة الله ثم يقول الامام او المقرع اللهم انت الله لا اله الا انت عالم الغيب والشهادة انت تحكم
بين عبادك فيما كانوا فيه يختلفون فبين لنا امر هذا المولود كيف يورث ما فرضت له في الكتاب ثم يطرح السهمان في سهام

مبهمة

مبهمة ثم يجال السهام على ما خرج ورث عليه الثالث والعشرون رواية الفضيل بن يسار المروية في التهذيب والفقيه
عن ابي عبد الله عليه السلم وهي ايضا كسابقتها الرابع والعشرون رواية ثعلبة المروية في الكافي والتهذيب عن ابي عبد الله عليه السلم
قال سئل عن مولود ليس بذكر ولا انثى ليس له الا دبر كيف يورث قال يجلس الامام ويجلس عنده ناس من المسلمين فيدعون الله ويجال
السهام عليه على اي ميراث يورثه اميراث الذكر او ميراث الانثى فاي ذلك خرج عليه ورثه ثم قال واي قضية اعدل
من قضية يجال عليها السهام يقول فساهم فكان من المدحضين قال وما من امر يختلف فيه اثنان الا وله اصل في كتاب الله
ولكن لا تبلغه عقول الرجال الخامس والعشرون موثقة ابن مسكان المروية في التهذيب عن ابي عبد الله عليه السلم وهي مثل
سابقتها الى قوله من المدحضين السادس والعشرون رواية اسحق القراد المروية في التهذيب عن ابي عبد الله
عليه السلم مثلها السابع والعشرون صحيح الحلبي المروية في التهذيب عن ابي عبد الله عليه السلم قال اذا وقع الحر والعبد والمشرك
بامراة في طهر واحد فادعوا الولد اقرع بينهم وكان الولد للذي يخرج سهمه الثامن والعشرون صحيح محمد بن مسلم
والحلبي المروية في الكافي عن ابي عبد الله عليه السلم مثلها التاسع والعشرون صحيح ابي بصير المروية في الكتب الاربع
عن ابي جعفر عليه السلم قال بعث رسول الله صلى الله عليه واله عليا عليه السلم الى اليمن فقال له حين قدم حدثني باعجب ما
ورد عليك قال يا رسول الله صلى الله عليه واله اتاني قوم قد تبايعوا جارية او وطؤها جميعا في طهر واحد فولدت غلاما
فاختلفوا فيه كلهم يدعيه فاسهمت بينهم وجعلته للذي خرج سهمه وضمنته نصيبهم فقال النبي صلى الله عليه واله ليس من
قوم تنازعوا ثم فوضوا امرهم الى الله عز وجل الا خرج سهم المحق الثلثون مرسلة عاصم بن حميد المروية في التهذيب
والاستبصار عن ابي جعفر عليه السلم مثلها الحادي والثلثون صحيح معوية بن عمار المروية في الفقيه والتهذيب عن
ابي عبد الله عليه السلم قال اذا وطئ رجلان او ثلثة جارية في طهر واحد فولدت فادعوه جميعا اقرع الوالي بينهم فمن
قرع كان الولد ولده الثاني والثلثون صحيح سليمان بن خالد المروية في التهذيب عن ابي عبد الله عليه السلم قال قضى
علي عليه السلم في ثلثة وقعوا على امراة في طهر واحد وذلك في الجاهلية قبل ان يظهر الاسلام فاقرع بينهم وجعل الولد
لمن قرع وجعل عليه ثلثي الدية للاخرين فضحك رسول الله صلى الله عليه واله حتى بدت نواجذه قال وما اعلم فيها شيئا
الا ما قضى علي عليه السلم الثالث والثلثون صحيح الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلم قال اذا وقع المسلم واليهودي والنصراني
على المراة في طهر واحد قرع بينهم وكان الولد للذي يصيبه القرعة الرابع والثلثون رواية سيابة وابرهيم
بن عمر المروية في التهذيب عن ابي عبد الله عليه السلم في رجل قال اول مملوك املكه فهو حر فورث ثلثة قال يقرع
بينهم فمن اصابته القرعة اعتق قال والقرعة سنة الخامس والثلثون صحيح الحلبي عن الصادق عليه السلم

في رجل قال اول مملوك املكه فهو حر فورث سبعة جميعا قال يقرع بينهم ويعتق الذي خرج سهمه السادسة والثلثون
رواية محمد بن مروان المروية في الكافي والتهذيب عن ابي عبد الله عليه السلم قال ان ابا جعفر عليه السلم مات وترك ستين
غلاما فاعتق ثلثهم فاقرعت بينهم واخرجت عشرين فاعتقتهم السابعة والثلثون روايته ايضا عنه عليه السلم
قال ان ابي ترك ستين مملوكا فاقرعت بينهم فاخرجت عشرين فاعتقتهم الثامنة والثلثون رواية [illegible] واعتق ثلثهم
مروية في التهذيب عنه عليه السلم قريبة من سابقتها التاسعة والثلثون صحيحة محمد بن عيسى المروية في التهذيب عن
الرجل عن رجل نظر الى راع نزا على شاة قال ان عرفها ذبحها واحرقها وان لم يعرفها قسمها نصفين ابدا
حتى يقع السهم بها فيذبح ويحرق وقد جرت سائر الاربعون رواية حماد المروية في التهذيب عن احدهما عليهما السلم
قال القرعة لا تكون الا للامام عليه السلم الحادية والاربعون رواية يونس المروية في الكافي قال في رجل كان
له عدة مماليك فقال ايكم علمني آية من كتاب الله فهو حر فعلمه واحد منهم ثم مات المولى ولم يدر ايهم الذي علمه الآية
هل يستخرج بالقرعة قال نعم ولا يجوز ان يستخرجه احد الا الامام عليه السلم فان كان له كلام وقت القرعة ودعاء لا يعلمه سواه
ولا يقتدر عليه غيره الثانية والاربعون ما روي ان رجلا من الانصار اعتق ستة اعبد له في مرض موته
ولا مال له غيرهم فلما رفعت القضية الى رسول الله صلى الله عليه وآله قسمهم بالتعديل واقرع بينهم واعتق اثنين بالقرعة
الثالثة والاربعون ما روي ايضا ان النبي صلى الله عليه وآله اقرع بالكتابة على الرقاع الى [illegible] الرابعة والاربعون
ما روي ايضا انه صلى الله عليه وآله اقرع في بعض الغنائم بالبعرة وانه اقرع مرة اخرى بالنوى الى غير ذلك من
الاخبار التي يقف عليها المتتبع في الابواب المتفرقة من كتب الاخبار واما الاجماع فتحققه على ثبوت
القرعة وكونها مرجحا للتمييز والمعرفة في الجملة مما لا شك فيه ولا شبهة تعتريه كما يتبين ذلك لكل من تتبع كلام
الاصحاب من المتقدمين والمتأخرين فانهم مجمعون على العمل بها وبناء الامر عليها وان اختلفوا في بعض الموارد
وحصول اليقين بالاجماع من استقراء اقوالهم في الموارد المختلفة كحصول اليقين بتواتر الاخبار من هذا
الباب فان كل فرد فرد منها وان لم يفد العلم الا ان المتحصل من اجتماعها العلم القطعي وكذا الحال في
موارد القرعة التي ذكرناها وان وقع فيها الخلاف الا انه يتحصل من اجتماعها اليقين بتحقق الاجماع على
مشروعيتها وان شئت صدق هذا المقال فلاحظ ابواب العتق وكتاب قسم الاعيان المشتركة وباب قسمة الليالي
للزوجات وباب تزاحم المدعيين عند القاضي وباب تداعي الرجلين او اكثر ولدا وباب تعارض
البينات وباب توريث الخنثى المشكل وباب وصايا المتعددة المنكوكة بما تقدم منها اذا لم يعرف السابق

في انعقاد الاجماع على مشروعية القرعة

دبك

وهما الاربعون والخامسة والاربعون منه

وباب ما اذا اوصى بعتق عبيده مع عدم وفاء الثلث بالجميع وباب اشتباه البنت المنكوحة وغير ذلك من ابواب
الفقه وبالجملة كون مشروعية القرعة اجماعية مما لا مجال للتخيل المريب فيه بل يمكن ان يقال انها ضرورية في مذهبنا
المسئلة الثانية في بيان ان القرعة هل هي وظيفة الامام عليه السلم ومن خصائصه ام يجوز لكل احد
مقتضى [illegible] من الروايات الماضية اعني مرسلة حماد ورواية يونس اختصاصها بالامام عليه السلم الا ان مقتضى الرواية
الثانية والثالثة والحادية والعشرين تعميمها لكل احد لاشتمالها على ان كل قوم فوضوا امرهم الى الله سبحانه خرج لهم الحق
والصواب وليفيده ايضا اطلاق قوله عليه السلم يجال عليه السهام في الرواية الرابعة عشر والخامسة والعشرين والسادسة و
العشرين والسابعة والعشرين والقول بان مقتضى القاعدة تخصيص الروايات الاخيرة بالاوليين فتخص القرعة
بالامام الاصل عليه السلم مردود باستلزامه خروج الاكثر وهو غير جائز عند الاكثر وان كان محمولا على عدم الاستهجان
عند اهل اللسان على المختار الاظهر مع ان اختصاص الامام بخصوص امام الاصل في المقام مما لا وجه له بل الظاهر
شموله لمن له الولاية العامة ايضا ولو سلم فهو خلاف الاجماع الآتي كما يظهر من تتبع اقاويلهم في الابواب المذكورة
الفقه وغيرها واذن فمثل هذين الخبرين خارجان عن حيز الحجية مع ان رواية يونس ليست مسندة الى الامام عليه السلم
بل الظاهر انه من كلام يونس مضافا الى انهما معارضتان بروايات اخر اما عامة للامام عليه السلم كالعاشرة والثلثين
المتضمنة للفظ الوالي او خاصة بغير الامام مصرحة بغيره كالروايتين الثامنة والعشرين والثالثة والعشرين المتضمنتين
لقوله عليه السلم المقرع عطفا على الامام وكون اولهما صحيحة بنفسها او عمن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه وكذا الثانية
صحيحة عمن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه وهذا القانون وان لم يكن مصححا للرواية عندنا الا انه يوجب [illegible]
معولا عليها بادنى عاضد وكلتا الروايتين مسندتان الى الامام عليه السلم وكالروايتين الحادية عشر والثانية عشر المتضمنتين
لقوله عليه السلم اجيلوا هذه السهام حيث امر سلام الله عليه القوم باجالة السهام والاخراج ولو بدلالة العبارة في الرواية
الثالثة [illegible] وانه لم يقل المساهمة وظيفة الامام وكذا يعضده قوله في الرواية
الخامسة اقرع بينهم ثم [illegible] حيث امر السائل بالاقراع وانما جعلناه مؤيدا لاحتمال ان يكون اقرع [illegible] بصيغة
المتكلم او الماضي المجهول وعلى هذا فلو صلحت الروايتان اعني مرسلة حماد ورواية يونس لمعارضتها لما [illegible]
وبقي العمومات والاطلاقات بلا معارض مع انهما لا تصلحان للمعارضة كما عرفت هذا كله اذا حملنا الروايتين على انه لا يجوز
مباشرة القرعة الا لخصوص الامام بنفسه سلام الله عليه واما اذا حملناهما على انه لابد في [illegible] القرعة الى الامام عليه السلم وان القرعة
نوع اختصاص به كاختصاص منصب القضاء والحكومة الجائزة لنائب الامام بالاذن وهذا لو قلنا [illegible] فاني قد جعلته

في ان القرعة هل هي وظيفة الامام عليه السلم ام يجوز لكل احد

وهي الرواية الرابعة والعشرون والخامسة والعشرون والسادسة والعشرون والسابعة والعشرون منه

حاكما او قاضيا او نحو ذلك فحينئذ تخرج الروايتان عن حيز الشذوذ لان جماعة من علمائنا رضوان الله عليهم او اكثرهم يقولون
باختصاص القرعة بالسلطان العادل عليه السلم او نائبه الخاص او العام ولا يعارضهما اذن غير العمومات او المطلقات المذكورة
ولا ان ما تضمن الوالي او المقرع غير معارض لهما لظهور اختصاص الاول والمقرع بمن عينه الامام لتولية الامر ونصبه
للقرعة وكذا ما امر فيه الامام عليه السلم بالقرعة واجالة السهام فانه يكون من المنصوب بعينه ومن عينه سلام الله عليه
فلا يكون معارضا لهما ولو قطعنا النظر عن ذلك وحملنا الروايتين على ارادة مباشرة امام الاصل عليه السلم بنفسه [illegible]
اعني مطلقا ما ذكروا الان مقتضاهما حينئذ عدم كون القرعة وعدم جوازها لاحد حتى للمعين المولى والمنصوب
والمأذون للقرعة والمامور بها ايضا الا للامام سلام الله عليه ومقتضى ما ذكروا جوازها لمن والاه الامام مطلقا او على
القرعة او اذن له بخصوصه ايضا فتكون اخص منهما حيث انهما نفيا عن كل احد وما ذكروه وعملوه من سائر الروايات
نفي عن خصوص غير الوالي مطلقا او للقرعة او المأذون لها وحينئذ فيجب تخصيصهما بذلك والحكم بكون القرعة
للامام او نائبه الخاص او العام ولا ينافيه قوله في رواية يونس ان كان له كلام ودعاء لا يعلمه غيره ولا يقتدر عليه غيره
لان المراد انه لا يمكن كل دعاء وكلام بل لها دعاء خاص لا يعلمه ولا يقتدر على انشائه غيره فيختص به او بمن علمه ولا
ذكر الدعاء للمقرع ايضا فعدم علم المقرع بالدعاء وحكمه [illegible] لعلم الامام اياه لا يقتضي عدم جواز اقراعه
فان قيل هذا انما يتم لو حمل المقرع على المنصوب للقرعة واما الوارد بمطلق من يقرع فلا يتم ذلك بل يعم اذن
كل احد وان لم ياذنه الامام قلنا المراد بالمقرع لا يمكن ان يكون من باشر القرعة حتى يكون موافقا لمعناها اللغوي
ام لم يباشر [illegible] بل تهيئ للقرعة فالمراد منه اما المنصوب للقرعة او المتهيئ لها والاول يعين الدخول والتخصيص
العام الا بالمتيقن ثم لو لم تخصيص الروايتين بالامام او المأذون منه وخروجهما عن حيز الشذوذ وعن لزوم
تخصيص الاكثر لعدم خلو قوم غالبا عن [illegible] في الصدر الاول مع كان على الامام نصب الوالي على كل قوم يجب
تخصيص العمومات وتقييد المطلقات بذلك ايضا مع ان اكثر العمومات او جميعها وارده مورد الترافع الذي ليس الا
من شان النائب الخاص او العام فلا يكون المقرع فيه الا هو فظهر من جميع ذلك ان القرعة انما هي وظيفة
الامام عليه السلم او نائبه الخاص او العام بمنزلة لا يجوز لغيره الاقراع [illegible] ويكون كالقضاء وحكم [illegible]
ويكون [illegible] قرعة النائب العام والاية الثابتة له على وجه العموم ولا حاجة الى الاذن الخاص للقرعة لانها من لوازم الولاية
العامة كسماع البينة والاحلاف واحضار الخصم والشهود ونحوها مما هو من لوازم القضاء والمرافعة فالاذن في القضاء الثابت
من الاخبار اذن في جميع لوازمه ومنها القرعة مع ان قوله عليه السلم في الرواية الحادية والثلثين اقرع الوالي بينهم اذن عام للوالي

في ان القرعة تختص بالامام او نائبه الخاص او العام

في الاقراع

في الاقراع بل يحصل الاذن من التوقيع الرفيع المتضمن لقوله عليه السلم واما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة احاديثنا
لان ما فيه القرعة من الحوادث الواقعة الغير المعلومة المحتاجة الى التعيين وبالقرعة يطلب التعيين واما الاصل ان كل من له الولاية
العامة يصح اقراعه لكونه من لوازمها ولا يبقى للاحد ان يرتاب في ذلك الا انه يجب ان يعلم ان ما ذكرنا من اختصاص القرعة
بالامام او نائبه الخاص او العام لا فرق فيه بين زمان الحضور وزمان الغيبة ففي الثاني تكون مخصوصة بمن له الولاية العامة
لانقطاع اليد عن النيل الى اهل العصمة عليهم وهذا انما هو الاصل فيها وقد يعدل عنه بدليل من خارج يقتضي ذلك
بان دل على جوازها لغيره ايضا من اجماع او غيره من الدليل المعتبر كما في قرعة الشاة المنكوحة او اقراع المدرس لتقديم
بعض المتعلمين او الزوج للزوجات وبالجملة الاصل الاختصاص بالامام عليه السلم او نائبه الخاص او العام في زمان الحضور
وبالنائب العام في زمان الغيبة الا فيما ثبت جواز اقراع الغير ايضا بالدليل لهما وقد جمع الفاضل الفيض الكاشاني
بين الاخبار الدالة على اختصاص القرعة بالامام والاخبار الدالة على العموم بحمل الاول على ما اذا كان الامر فيما اقرع عليه
متعينا في الواقع كما في قضية [illegible] في رواية يونس من تعليم الآية فان المعلم كان متعينا في الواقع والثاني
على ما لم يكن متعينا واريد التعيين بالقرعة وما [illegible] لا شاهد عليه وكون الواقعة في رواية يونس من القسم الاول
لا تفيد الاختصاص مع ان الوقايع في كثير من العمومات بل ما صرح فيه بمباشرة غير الامام ايضا من ذلك القسم فلا وجه
لهذا الجمع كما لا يخفى المسئلة الثالثة في بيان مورد القرعة ومحلها اعلم ان كلية موارد القرعة على قسمين احدهما
ما كان الحق معينا في الواقع وقد اشتبه علينا ظاهرا للمعارض ونحوه وثانيهما ما لم يكن معينا في الواقع ايضا وطلب فيه التعيين ومن هذا
القسم ما كان من الامور المشتركة بين ذوي حقوق ولم يتراضوا باسهام عينه لبعضهم من غير مرجح والقسم الاول هو الذي يدل عليه
قوله سبحانه فساهم فكان من المدحضين والثاني ما يدل عليه قوله عز وجل اذ يلقون اقلامهم ايهم يكفل مريم ولا شك في
مشروعية القرعة في القسمين في الجملة كتابا وسنة واجماعا كما مضى وتفصيل القول فيه ان مقتضى الرواية الاولى المحكي الاجماع
على ثبوتها وعلى روايتها [illegible] ثبوتها في كل امر مجهول ومشتبه وكذا مقتضى كثير من العمومات الا ان المنقول
عن الشيخ الحر انه قال في الفصول المهمة بعد نقل هذه الرواية وبعض من العمومات المتقدمة ومعلوم ان هذا العموم
له مخصصات كثيرة [illegible] حكاية ذلك منه ولو لم يكن كذلك لجاز لنا ترجيح الحكم في المسائل الشرعية بالقرعة ولكنه
مما اخرجه الاجماع لانه مما لم يقل به احد وعن الشهيد انه قال في قواعده ولا قرعة في الامامة الكبرى لانها عندنا بالنص
والعقد فيها ايضا قولا والعلم من بعض العامة ان مورد القرعة ما يجوز التراضي عليه واما ما لا يجوز ذلك فلا قرعة
فيه وقد يقال ان المراد مما يجوز التراضي عليه الموارد المالية هذا واقول انه لا ينبغي للاحد ان يرتاب في عدم [illegible]

القرعة في كثير من الموارد كالاحكام الشرعية والوضعية وكثير من موضوعاتهما ومتعلقاتهما ولكنها على قسمين احدهما
ما ثبت حكم له بخصوصه بدليل معتبر آخر من غير ان يدخل تحت عنوان الجهل ويكون من افراد المجهول والمحتمل ان لا يكون
موضوعه مجهولا مطلقا ولا المجهول خاصا كقوله صلوات الله عليه اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه او قولهم عليهم السلام
الماء القليل ينجس بالملاقاة او قولهم الكر ثلثة اشبار في ثلثة اشبار او قتل الخطأ دية على العاقلة ونحو ذلك فان
موضوع الحكم فيها البول مما لا يؤكل لحمه والماء القليل والكر وقتل الخطأ ولا جهل في شيء منها ذاتا بينهما ما كان موضوع الحكم
فيه عنوان الجهل والمجهولية والمشكوكية والاشتباه ويكون من افراد المجهول من حيث هو مجهول فما كان من قبيل الاول
فانتفاء القرعة فيه ليس من باب خروج الموضوع عن تحت موضوع القرعة وهو المجهول لان بيان حكمه يخرج عن كونه مجهولا
[illegible]

[illegible]

بعينه وهو القرعة ليس الا انه لا يبعد القول بتخييره بين القرعة والتخيير في التعيين فيما اذا لم يكن العمل من قبل الاصل كما في تبيين
المقدم من المدعيين واحدى الزوجات في القسم واحد العلماء الواجب تقليدهم ونحو ذلك لان الحكم في الاول والقسمة في
الثاني والتعليم في الثالث واجب وهو موقوف على تقديم واحد منهما ويمكن التعيين بالاختيار والقرعة والاختيار
ليس من قبل الاصل بل موافق له لان الاصل عدم كونه ممنوعا من سماع دعوى احدهما ومن مصاحبة ملك الزوجية وتعليم
[illegible]

[illegible]

في الرواية الحادية والعشرين امن فوض امره الى الله ... السهم الاصوب وقوله في الرواية الرابعة والعشرين
والثلث المستقيم لهما اي قضية اعدل من قضية يجال عليها السهام ومنه يظهر ان الاصل شرعية القرعة في القسم الثاني
جواز القرعة فيه اذا كان المورد مما يجب او يجوز اختيار احد الشقين فيه المسئلة الرابعة انك حيث علمت في المسئلة الثالثة
شرعية القرعة في مورد من احد امرين في كل امر مبهم في الواقع مجهول عندنا في الظاهر ولم يبين حكمه بدليل آخر ... في كل امر مردد بين شيئين او
تحصيلين او اكثر غير معين في الواقع ايضا ويطلب فيه التعيين وقد ثبت جواز القرعة شرعا في كل مشتبهين ... شرعيتها فيه
[illegible]

[illegible]

عما اذا لم يكن العمل من قبل الاصل مختص بالقسم الثاني دون الاول لصدق المجهول الذي هو موضوع القرعة عليه مطلقا
لظهور ان ما هو معين في الواقع يكون مجهولا عندنا في التعيين سواء كان من قبل الاصل او موافقا له ويجب على الفقيه ان
يمعن النظر الدقيق في موارد القرعة وتميز ما يجب فيه عما يجوز وما يجوز عما لا يجوز ولا ابدا ان يكون ذا مذاق تام في ...
كاملة المسئلة الخامسة في بيان كيفية القرعة اعلم ان القرعة في اللغة ...
[illegible]

فلا شك في تعلق حق المحكوم له بما حكم له وصيرورته حقا له فلا يجوز العدول عنه بمقتضى الاستصحاب الا بمجوز ولو الدليل

ومن المعلوم انتفائه وهي اصل ان مقتضى الاستصحاب لزومها حينئذ ايضا فيكون لازمه بل يمكن اثبات اصالة

اللزوم بمقتضى الاستصحاب بعد القرعة وقبل حكم الحاكم ايضا اذ لا شبهة في انه تحصيل من جهة الاقراع وخروج

سهم لاحد المتقارعين او لكليهما النوع خصوصية وتعلق موجب لوجوب حكم الحاكم او جوازه لكل نصيب

سهم لكل شريك من الشركاء اذ لولاه لم يجز للحاكم الحكم به فيجب استصحاب تلك الخصوصية والتعلق الى ان يعلم المزيل فالحاصل

وهي اصل ان كل قرعة صدرت عن الحاكم او من جاز له القرعة بمقتضى الدليل كما في حكاية ابان ونحوه وتقديم المتطهر

في التعليم واحد الزوجات في القسم فهي لازمة بمجرد الصدور رضي المتقارعان ام لا واما اذا صدرت عن غير من

ذكر فهي ملغاة بلا فائدة واذا ارادوا اللزوم فهو لا يحصل الا بعقد من العقود اللازمة والظاهر انه يجوز للحاكم

بل لكل من له الاقراع بالدليل الشرعي الاستنابة فيه ويكون اذن فعل النائب فعل المنوب عنه في اللزوم و

عدم جواز العدول عن مقتضاه وهذا نظرا لجواز للحاكم الاستنابة في الاحلاف ثم اعلم انك قد عرفت مما ذكرناه من

الاخبار المذكورة والمتضمنة لبيانها تعلم قطعا ان القرعة مشروعة لكل ما كان معلوما معينا في الواقع ونفس الامر ومجهولا بحسب الظاهر

كحكاية من لم يكن له مال الرجال ولا مال النساء ومثلها الخنثى المشكل على ما هو الحق من عدم تحقق طبيعة ثالثة الا الانثى والخنثى

في الذكور والاناث فان كلا منهما في الواقع معين اما ذكر او انثى وكذا الكلام فيما لو ... من رجل قال لعبيده ايكم علم ... القرآن فهو

حر ثم لم يدر انهم ايهم علم ... لكون المعلم معلوما في الواقع وامثال ذلك من المعينات الواقعية المجهولة بحسب الظاهر ولكل ما لم يكن معينا اصلا لا في

الواقع ولا في الظاهر وطلب التعيين بالقرعة وهي في القسم الاول كونها كاشفة عن المعين موصلة الى المجهول وفي القسم الثاني تكون

معينة فهي مشروعة في كلا القسمين فتخصيص بعض الفقهاء ... لها القرعة ... بالقسم الاول ومنع اجرائها في

القسم الثاني كما هو ظاهر الشهيد الثاني رحمه الله في الروضة حيث ... القرعة في باب من نذر عتق اول مملوك

ملكه ... مما لا وجه له بعدما عرفت من ان كثيرا من الاخبار الماضية متناول للقسم الثاني ايضا مضافا

الى عموم قولهم عليهم السلام ان القرعة لكل امر مشتبه وخصوصية ... العبارة وان لم نقف على ... على وجه يعتمد

عليه الا انها مشهورة والمنصوص عليه في الخبر الاول من تلك الاخبار ان كل مجهول ففيه القرعة وايضا قد ورد

ان القرعة لكل امر مشكل وهي اصل ان المعروف المتداول في السنة الفقهاء رضوان الله عليهم ان المروي عن

ينابيع الحكمة ومعادن العصمة عليهم السلام في باب مشروعية القرعة عبارات ثلث احدها انها لكل امر مجهول والاخر انها

لكل امر مشتبه والثالث انها لكل امر مشكل والذي وقفت عليه بعد تتبع الاخبار والتفحص في الاثار انا هو

الفقرة الاولى ومن المعلوم ان عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود فان فقهائنا ما كانوا يطلقون مما الموا

ومع الغض عن ذلك يمكن استنباط الفقرات الثلث عن تلك الاخبار المذكورة فان الفقرة الاولى منصوص

ويستنبط منها الفقرة الثانية اذ كل مجهول مشتبه والفقرة الثالثة يستفاد من الاخبار التي اطلق فيها القرعة

في القسم الثاني اذ ما ليس معينا لا في الواقع ولا في الظاهر يكون من الامور المشكلة بل التحقيق انه يصدق عليه المشكل ولا يصدق

عليه المجهول كما اشرنا اليه سابقا وكيف كان فلنرجع الى ما كنا فيه من الشبهة المحصورة وقد عرفت لزوم الاحتياط فيها

والتجنب عن جميعها بالحجج المعتبرة التي ذكرنا ما تم وبعد قيام تلك الحجج لا يبقى فيها مجال للشبهة ولا اشكال الى ان ... فيها

الورع كما زعمه بعضهم مع ان القول به ... ذلك ... تفسير اللعاب الاولى ... يحكم العقل السليم والوجدان

المستقيم على حسن الاحتياط ورجحانه في جلب المنافع الخالصة عن المضرة ودفع المضار ... المنفعة فمن ثبته

كانت كل منهما ام اخروية ولو بمجرد احتمال ملحوظ في نظر العقلاء الا ما دل على منعه عقل ونقل والذي يتحسن ... العبيد

عن الموالي والاولاد عن الاباء والامهات بل كل احد من ذوي الحقوق عليه وكل ضعيف عن الاقوياء ويستحسن الفرار

من جميع المضار وارتكاب جميع ما يحتمل رجحانه شرعا وعقلا بلا معارض من الاخلاق والاداب والاحوال ...

والسكنات والقيام والقعود واما الاحتمالات المستقبحة عند العقلاء والادباء فليستحسن التحرز عنها ...

انهم قد اختلفوا في وجوب الاحتياط على الخنثى بالعمل بوظيفة الرجال والنساء على اقوال احدها الوجوب مطلقا

ثانيها عدمه كذلك ثالثها الفرق بين ... الاشتغال فنعم وعدمه فلا ولتوضيح المقام ان الاحكام التي علق عليها الخنثى

اما ان تكون متعلقة بكل مكلف ذكرا كان ام مؤنثا واما ان تكون متعلقة بالذكر خاصة او بالمؤنث خاصة

وذلك مثل حرمة لبس الحرير والمذهب في الصلوة وغيرها وصلاة الجمعة والعيدين والعقل للدية والختان والاذان

للرجال والارتداد وستر البدن والولاية والجهر وقضاء صلوة الاب للرجال وترك الخضاب وجواز لبس الحرير والذهب ووجوب

ستر البدن في الصلوة للنساء والقراءة ... وجوب الاحتياط على الخنثى بترك لبس الحرير والذهب والحضور في صلوة الجمعة وعدم

احتسابها من عدد ... في ... الاقارب والختان وترك الاذان للرجال والاتيان بالواجب بعد الكمال ... و

قضاء صلوة الاب وعدم ... وستر جميع البدن في الصلوة ... الامر في الجهاد والارتداد والظاهر ان ترك الجهاد

اولى لان وجوب حفظ النفس وعدم التعرض للهلكة في ... فلا ... الجهاد ...

وفي الارتداد ... لعدم جواز التهجم على الدماء ... يجب عليها الاحتياط ما امكن وذلك لوجوب

دفع الضرر المخوف ولكون بناء الشريعة على ما يستفاد من الاخبار على اصالة الاشتغال وتحصيل اليقين بالبرائة في كل حال

بل ... بالقرعة في المقام ... لولا الاجماع او الدليل المعتبر على خلافه والحق ان القرعة ثابتة لكل امر مشتبه مجهول ...

اذا كان معينا في الواقع كما هو الحال فيما نحن فيه لعدم ثبوت طبيعة ثالثة الا الانثى والخنثى في الواقع اما ذكر واما انثى فكيف

مورد للقرعة الا ان دل الدليل على العدم كما في توريثها فانهم اجمعوا ... على عدم الاقراع ولزوم اعطاء نصف نصيب الذكر و

نصف نصيب الانثى واما فيما نحن فيه فلم نقف على دليل مانع من القرعة الثالث ان الاحرار والعبيد مشتركان في كثير من الاحكام

وبعض الاحكام مخصوص بالاحرار كالحج والعمرة وصلوة الجمعة وبعضها مخصوص بالعبيد كتحريم التزويج بدون اذن المولى و

اجازته والتصرف في الاموال والمعاملات بلا اذن منه وعدم وجوب صلوة الجمعة والعيدين والحج والعمرة فكل حكم يتبعها ...

فيه ما يختص بالحر ... فلا اشكال في ... ذلك ...

مبعضا وحينئذ فلا اشكال فيما ثبت فيه التوزيع كالحدود والتوريث واما ما لم يثبت ذلك فقيل ... لو كان

الحكم للاحرار فهو ليس بحر وان كان للمماليك فهو ليس بمملوك والحق في المبعض هو لزوم الاحتياط فيأتي بصلوة الجمعة و

مع الاستطاعة بالحج والعمرة مع الاستئذان من المولى ولا يتزوج بدون الاذن والاصل انه يحتاط بقدر الامكان كما قلنا

في الخنثى والدليل الدليل من وجوب دفع الضرر المخوف وبناء الامر في الشريعة على اصالة الاشتغال الرابع يجب الاحتياط

بقضاء العبادات اذا احتمل ... بحصول خلل فيها بالدليل الذي ذكرناه في حكاية المبعض واما بمجرد احتمال الخلل من غير رجحان و

لا اطمئنان ... فلا دليل على وجوب الاحتياط نعم استحسانه ورجحانه في امثال المقام مما لا كلام فيه ظاهرا الخامس لا يخفى

الاحتياط بالاجتناب عن الامور العامة بمجرد احتمال تحريم او غصب او نجاسة كالحيوانات من ماكول اللحم وغيره بمجرد

احتمال قتل ... او ذكوة ... او تعلق النصب ... ومن ان ... بعض ... وكذلك اللحوم والالبان والادهان والشحوم

بمجرد الاحتمال المذكور ومثله الكلام في الملبوسات والفرش من القطن والكتان والحرير والصوف والوبر والشعر والقرطاس

والسكر وغيرها مما يؤتى به من بلاد الكفر فان التحرز عن جميع ذلك مما ... في هذه الشريعة ... مضافا الى

... في الشريعة ... العسر والحرج المنفيين عقلا وشرعا ... الاحكام الواجبة والمحرمة كذلك ...

الاكتساب والكراهة ... احتمال التحريم او النجاسة من المذكورات ... الى الآباء

والامهات ... الكتاب والسنة ... الاحتياط فيها ...

لحصول التواتر ...

والائمة عليهم السلام ... الاحتياط فيها ... العلماء ...

بل المعلوم ... انهم كانوا ... عن ذلك ...

[illegible]

[illegible]

[illegible]

الدين ومن جملة ... الامور والدراهم والدنانير المسكوكة بسكة حكام الجور ... الصراط الثالث عشر ...

[illegible]

... لان ... مبنيا ببطلان القياس وفساده قاضية ولذلك لا علينا ان نتعرض ...

وبيان اقسام ... الواهية ... بالصفح عنها حقيق وبالاعراض عن حوم حولها ...

... في كتبهم ... فانما هو لاجل بيان عدم حجيته والتنبيه على بطلانه لضرورة المذهب ...

... التعريف ... المتفقات وجمع المختلفات في الفروع الفقهية ... ببطلان القياس

مع تواتر الاخبار عن اهل البيت عليهم السلام بانكاره وبطلانه عندنا ... البيان ...

... انما ... عن اقامة البرهان ... القطع واليقين ... في اللوم ...

... القياس وليس من القياس في شيء ... حجة من جهة ما هو مدلول للفظ و ... حجة من جهة ما هو يفيد

لليقين من غير ارتباط بالقياس ...

... المستفاد من قوله عز وجل ... بطريق الالتزام ...

... ان زيدا ... من دلائل الالفاظ من غير ارتباط بالقياس ومن دلائل الالفاظ

حجة باتفاق جميع ... وذلك ... بمفهوم الموافقة ... والكلام ... اللازم المذكور

بالالتزام ... الكلام حقيقة ... في اللازم والملزوم

... القياس ... لعموم ...

... الطريق ... وخلقته من طين ...

... ان ... باعتبار دلالة اللفظ ... عند احد ... الالفاظ

... من باب التنبيه ... المطلق ...

نص على العلة بحيث يفهم من الكلام ان العلة ... الحكم ... خصوصيته ... المكلف

... الخمر لاسكارها او للاسكار او لكونها مسكرة او لانها مسكرة حيث يفهم ...

منه التعليل بمطلق الاسكار ... خصوص الخمر فانه يدل ... على ان كل ... الاسكار ويكون ...

الى ... كل مسكر حرام فهذا هو مفاد اللفظ ومفاد اللفظ حجة اجماعا ... الظن

لان الظن لا يغني من الحق شيئا بل ما يدرك من اللفظ عرفا فهو حجة ... العلم ...

اشارة الى ضابطة كلية ولا دخل له بالقياس اصلا بل هو من باب الدلالات اللفظية التي حجيتها عند الكل مسلمة نعم لو فرض انه كان محتملا لاعتبار الشارع خصوص الخمر فلا تعول بتعديته الا انه مجرد فرض اذ احتمال تلك العبارة لان المتبادر منها عند اهل اللسان هو التعليل المطلق للاسكار واعطاء القاعدة الكلية الا ترى انه اذا قال الطبيب للمريض لا تاكل هذا لانه بارد او لبرودته او لانه حار او لكونه سما مثلا يفهم منه انه لا يجوز له اكل شيء مما هو موصوف بهذا الوصف من غير مدخلية خصوص المهذبة للمنع عن الاكل واما حاصل انه اذا ادرك من الكلام المعلل مطلق العلية للحكم من غير ان يكون لخصوص الموضوع دخل فيه فهو حجة من جهة ما هو مدلول اللفظ ويتعدى الحكم الى كل موضوع وجد فيه العلة سواء كان هذا الادراك بقرينة شاهد حال ام مقال ام ادركه من حاق اللفظ من غير افتقار الى امر اخر ولا تمكن ذلك قياسا بالعشرة عند الطباع بل نقول انه مدلول اللفظ الذي انعقد الاجماع على كونه معتبرا عند جميع الملل والنحل واما اذا لم يمكن كذلك بل احتمل ارتباطه بخصوص الموضوع في الحكم فحينئذ لا يجوز التعدي الى غيره لعدم دلالة اللفظ عليه وذلك التقدير بل نقتصر على خصوص الموضوع المذكور واذا قيل فيه فهو ما اورد في المقام من ان العلية لا يستلزم العلية لشيء اخر ومن ان الاصل عدم ثبوت الحكم في الفرع وكذا ما اورده علم الهدى سيدنا المرتضى رضي الله عنه من ان العلل الشرعية انما تنبئ عن الدواعي الى الفعل او عن وجه المصلحة فيه وقد يشترك الشيئان في صفة واحدة ويكون في احدهما داعية الى فعله دون الاخر مع ثبوتها فيه وقد يكون مثل المصلحة مفسدة وقد يدعوا الشيء الى غيره في حال دون حال وعلى وجه دون وجه وقدر دون قدر وهذا باب في الدواعي معروف ولهذا جاز ان يعطي لوجه الاحسان فقيرا دون فقير ودرهما دون درهم وفي حال دون اخرى وان كان فيما لم نعطه الوجه الذي فعلنا لعينه واذا صحت هذه الجملة لم يكن في النص على العلة ما يوجب التخطي والقياس وجرى النص على العلة مجرى النص على الحكم في قصره على موضوعه ولا بد الى ان نقول اذا لم يكن النص على العلة التخطي كان عبثا وذلك انه يفيدنا ما لم نكن نعلمه لولاه وهو ان الفعل المعين مصلحة انتهى ولا يخفى صحة هذه الجملة التي افادها رحمه الله وهي في غاية الجودة الا ان ذلك وشاكله لعله بما فرضنا من قصر التعدي الى غير الموضوع المعلل على ما اذا ادرك من الخطاب عموم العلية وكونها مدار الحكم اينما وجدت لا مطلقا ولا ينبغي الالتفات الى ما افاده بعض شراح الكتاب كشيخنا البهائي رحمه الله من حصوله لاستفادة العموم من الخطاب لكونه جليا من اللفظ ولم نكن حجية على ان الكلام فيما يكون علة لغة وعرفا وما ذكره من الدواعي والبواعث لا يطلق عليها العلة في العرف واللغة وكيف كان فتلك الايرادات ساقطة بعد انفهام عموم العلية المطلقة من الكلام وكذا ما قيل

ثم ان العلة قد تكون للتشريع كارباح الاباط في غسل الجمعة ودفع النزاع في الشفعة وعدم اختلاط المياه في العدة ورفعها لا يوجب رفع الحكم وقد تكون لاصل الحكم كالوقاع في صوم رمضان للكفارة وفي كون رفعها مستلزما لرفع الحكم خلاف والاقوى ان تفاعه برفعها الا اذا علم بعينها بقيام علة اخرى مقامها فتبع

ثم انه لو قال اعتقت سعيدا مثلا لحسن خلقه فلو كان اللفظ كل من كان حسن الخلق من علائه مثلا ولا بالقياس كان بمثابة قوله اعتقت كل حسن الخلق كما ان اللفظ عتق غيره ممن هو حسن الخلق وانتفاء ذلك مقطوع به وذلك لان العتق دائر لو قيضيه ولم يثبت العتق عموما بمثل هذا التعليل شرعا وعلى هذا فلا يستلزم ذلك عتق غيره بل الكشف ولولا ذلك لقلنا بعتق غيره ممن يوجد فيه العلة ويشهد به انه صح ان يقال للمعتق لم تعتق عبيدا بك كالصالح انه حسن الخلق ولا يكون انه جواب اصلا ولا نقض عنه وفي الثاني محل النزاع فمنها الاولوية العقلية كحرمة المزوجة مؤبدا اذا زوجها عالما بالحكم او الموضوع او دخل بها نظرا الى ايجاب تزويج المعتدة بالعلم الحرمة مع العلم او الدخول التحريم المؤبد فان هذا الحكم منصوص وما يستفاد من اللفظ تحريم الاولى لكون من باب دلالة اللفظ بل العقل يقطع به باعتبار اشدية علقة الزوجية في الاولى فاذا حصل القطع واليقين من تلك الاولوية بحيث يقطع بالحكم من غير تزلزل ولا احتمال خلاف ولو مرجوحا فهي حجة من جهة ما هو مفيد لليقين لا من جهة كونه قياسا وان لم يحصل اليقين كذلك فليس بحجة قطعا ومنها تنقيح المناط وهو الذي يجمع فيه بين الاصل والفرع بالغاء الفارق بينهما وتعيين كما قيل ان الزنا علة للحد ولا دخل لخصوصية الوقت والزمان والمكان والفاعل في ذلك ومنها تخريج المناط وتحقيق المناط وهما قسم واحد فانه اذا استخرج المناط باثبات ان الحكم المتحقق في الاصل علل بكذا قطعا وانه العلة المطلقة يسمى تخريج المناط وان بين وجود تلك العلة في الفرع فهذا الاعتبار يسمى تحقيق المناط ومنها اتحاد الطريق وهو الذي يلغي الفارق فيه بين الاصل والفرع بعد اثبات علة الحكم فيهما فهو مشابه لتنقيح المناط الا ان بينهما فرقا وهو ان العلة في الفرع في تنقيح المناط يجب ان يكون مساويا لها في الاصل لا اخفى منها وفي اتحاد الطريق يعتبر ان تكون العلة في الفرع اخفى من العلة في الاصل كما يقال ان العلة في وجوب اليمين للانكار على مدعي المغيب هو فقد اللسان له وتلك العلة موجودة في الصبي والمجنون ايضا فيتوجه على من يدعي عليهما ايضا اليمين الاستظهاري الا ان فقد اللسان فيهما اخفى من فقده في الميت فكل من هذه الاقسام ان استفيد علة الحكم فيه من اللفظ وانه العلة المطلقة فيكون من اقسام منصوص العلة ويكون حجة باعتبار دلالة اللفظ بتفصيل علمته في منصوص العلة من ان المناط كون العلة المفادة من اللفظ مطلقة من غير مدخلية خصوص الموضوع في تاثير العلة وان لم يستفد العلة من اللفظ وكان الحاكم بها العقل فلينظر في حجيته ان لعقيد القطع واليقين بحيث لم يتطرق اليه احتمال الخلاف اصلا حتى انه لو لم يفد اليقين كذلك فلا يكون حجة عندنا والمفيد لليقين منها انما يكون حجة من جهة ما هو مفيد لليقين اذ اليقين من اقوى الحجج والبراهين لا من جهة ما هو قياس لما عرفت من ان

القياس ليس من مذهبنا فلا تبطلوا اعمالكم بالقياس وقد شاع بين الفقهاء الاستدلال بهذه الآية في كثير من الموارد من الصلوة وغيرها وقد تامل في الاستدلال به المقدس الاردبيلي في شرح الارشاد وبعد نقل الاستدلال به على حرمة قطع الصلوة على ما نقل عنه وعن صاحب المدارك انه بعد نقل الاحتجاج به على ما ذكروا قال الآية لا تخلو عن الاجمال المانع عن الاستدلال وما قيل ان وجه التامل في الاجمال انما باعتبار التامل في افادة النهي التحريم وفيه انه ما الاصل التامل فيه لما ادعى الشارع الظاهر الى التحريم واما باعتبار عدم بقاء الاعمال على عمومه لوجوب قطعها في بعض المقامات كما ذكره الفقهاء رضوان الله عليهم في الصلوة وجوازه مطلقا في غيرها كالوضوء والغسل والصوم المستحب واذن فيحصل التعارض بين التخصيص التجوز في النهي واذا كان المخصص غير اللفظ بل الاجماع كما فيما نحن فيه فلا ترجيح للتخصيص فيحمل النهي على التنزيه والقول بعدم كراهة مثل الوضوء والغسل مردود بعدم ثبوت الاجماع على عدمها فيحمل كغيرهما فيه وقيل ان التخصيص مطلقا مقدم على المجاز كما بيناه في مبحث تعارض الاحوال في المطلب الاول من هذا الكتاب فهذان الوجهان لا يوجبان التامل في الاحتجاج بالآية الشريفة واما باعتبار الاجمال في الابطال فان ابطال العمل يحصل باحد من الوجوه الثلثة الاول ان يؤتى به باطلا من الاصل كعقد الصلوة بقصد الريا والتصدق مع المن والاذى الثاني ان يبطل بعد تمام العمل بمعنى ابطال اجره وثوابه كما ورد في خصوص هذه الآية وهو المروي عن ثواب الاعمال عن مولانا الباقر عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله من قال سبحان الله غرس الله له بها شجرة في الجنة ومن قال الحمد لله غرس الله له بها شجرة في الجنة ومن قال لا اله الا الله غرس الله له بها شجرة في الجنة فقال رجل من قريش يا رسول الله صلى الله عليه وآله ان شجرنا في الجنة لكثير قال نعم ولكن اياكم ان ترسلوا عليها نيرانا فتحرقوها وذلك ان الله عز وجل يقول يا ايها الذين امنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول ولا تبطلوا اعمالكم وبهذا المعنى فسر بعضهم قوله تعالى ولا تبطلوا صدقاتكم اي لا تحبطوا اجره الثالث بقطع العمل وجعل ما تقدم منه لغوا كما في قطع الصلوة ولا شك في صدق الابطال ولغوية العمل على الاولين بل يمكن دعوى تبادرهما منه واما في الثالث فمحل تامل لان العمل المبطل في القطع اما الكل كالصلوة بتمامها ولا ريب في عدم ابطاله بذلك لانه فرع تحققه ولم يتحقق بعد وانما المصلي بقطعها مانع لتحققها واما الجزء الذي اتى به وفعله فان اريد بطلانه ووقوعه لغوا وعدم ترتب اجر عليه فهو ممنوع لانه عمل عمله بقصد القربة ولا وجه لعدم الاتمام ثانيا ولم يثبت حرمته عدم اتمامه بعد ايضا فمن اين يعلم عدم ترتب اجر وثواب عليه مع ان من يعمل مثقال ذرة خيرا يره وان اريد به عدم وقوعه جزء للفعل المطلوب الذي قصده اولا فصدق البطلان عليه سيما حين نزول الآية تامل فالحق ان الآية لا تدل صريحا على منع قطع العمل كالصلوة مثلا وان كان واجبا وخصوصا بملاحظة ورود الآية في مقام النهي عن الكفر والارتداد كما يظهر من سياقها وملاحظة ما قبلها وما بعدها قال عز وعلا في سورة محمد صلى الله عليه وآله ان الذين كفروا وصدوا عن سبيل الله وشاقوا الرسول من بعد ما تبين لهم

الهدى لن يضروا الله شيئا وسيحبط اعمالهم يا ايها الذين آمنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول ولا تبطلوا اعمالكم ان الذين كفروا وصدوا عن سبيل الله ثم ماتوا وهم كفار فلن يغفر الله لهم فلا تهنوا وتدعوا الى السلم وانتم الاعلون والله معكم ولن يتركم اعمالكم فالمتيقن ابتداء استفادة منها تحريم قطع العبادة وان كانت واجبة الصلوة مفاد بالحرمة العمل باحد الوجهين الاولين لا يقال ان الوجه الثاني ينافي قوله تعالى ومن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره فانه لا يلايم ابطال العمل بعده بحيث لا ينال ثوابه واجره لانا نقول ان بعض الاعمال قد يوجب ذلك كالارتداد مثلا فانه يزيل اجور الاعمال السابقة من الاصل ويراه يوم القيمة حسرة وكما ان ابطال العمل بنفسه حرام فكذلك الاعانة على الغير حرام بل الاعانة على الاثم والعدوان حرام في جميع الاحوال من غير اختصاص بالاعانة على خصوص ابطال العمل قال الله تبارك وتعالى ولا تعاونوا على الاثم والعدوان فانه صريح في النهي عن المعاونة والمساعدة على الاثم والعدوان المفيد لتحريمها ومدلوله متفق عليه عند الاصحاب في الجملة وانما الكلام في تعيين معنى المعاونة والمساعدة فنقول انه لا شك ولا شبهة في اشتراط حصول المعاونة على الاثم صدور عمل وفعل من المعاون بحيث كان له دخل في تحقق الفعل المعاون عليه وحصوله او في كماله وتماميته والظاهر انه يعتبر فيه تحقق القصد بان كان نية المعاون في الفعل الصادر عنه الاعانة والمساعدة سواء كان منفردا ام شريكا مع غيره ومنها جمع الاسباب الفعل والآلة بقصد الاعانة فمن دفع الثوب الى خياط لغيره لا بقصد الاعانة على الخياط عرفا نعم لو كان غرضه من ذلك ترغيبه وتحريصه على تعلم الخياطة وتحسينها واشتراط غيره اليها لعد ذلك اعانة وكذلك في سائر الحرف والصنائع والاعمال فان مجرد البيع والشراء من احد ليس اعانة له في التجارة بخلاف ما اذا قصد بذلك ترغيبه وتشويقه اليه ولو تعلمه ذلك وصيرورته ماهرا فيه فانه يعد اعانة على التجارة عرفا ومثل اعطاء السوط للظالم الضرب مظلوم وتحت قلم لكتابة ظالم يكون اعانة على الاثم عرفا ولا يصدق على التاجر الذي يتجر لتحصيل غرضه ثم يأخذ منه العاشر العشور انه معاون للعاشر على ظلمه ولا على الحاج الذي يأخذ منه شيء في طريقه انه معاون للاخذ وكذا على شراء السلعة ممن يحرم عليه البيع نعم اذا نوى بذلك الاعانة على فعل الحرام فاذن يكون معاونا وكذا ليس بيع العنب ممن يعمل خمرا او الخشب ممن يعمل صنما ولهذا ورد في الاخبار الكثيرة جواز ذلك نعم لو باعه بقصد ذلك ولاجل ذلك يكون اعانة على الاثم وهو كلام آخر ولو غرس كرما بقصد ان يتخذ الخمر منه للتجارة يكون ذلك اعانة على الاثم عرفا ويكون اثما من جهتين احدهما بالعمل بغرسه والاخر بقصد اعانة الخمر منه فلو اثمر واتخذ منه الخمر واما اذا قطع ولم يثمر فهو اثم من الجهة الاولى خاصة والظاهر ان العلم يتحقق المعاون عليه وترتبه على عمله غير شرط في تحقق المعاونة وعلى هذا فلو غرس كرما بقصد انه لو اراد احد شرب الخمر اخذ منه ثم اثمر واخذ منه الخمر يكون عمله معاونة على الاثم

ويكون آثما من جهتين اما لو لم يؤخذ منه الخمر لا يكون معاونة وان كان آثما في غرسه لهذا القصد فالمناط في الاثم والحرمة
مطلقا هو العلم مع القصد سواء ترتب عليه قصد ترتب الحرام اولا وسواء علم انه يتحقق الترتب ام العلم بم فعله القصد انه لعلمه
بتحقق والمناط في المعاونة على الاثم هو القصد مع حصول المعاون عليه فلو حصل يكون آثما بالاعتبارين فلو لم يعلم
انه يتحقق فان فعل القصد كتحقق وتحقق يكون معاونة على الاثم وان فعل القصد ولم يتحقق يكون فاعلا القصد للمعاونة
على الاثم ولذلك يكون اثما وان فعل لا بقصد لا يكون آثما سواء تحقق ام لا ثم انه هل يشترط العلم بعد خلية علمه بحصول المعان
عليه في تحقق الاعانة ام لا الظاهر لا واذن فاذا علم ان ظالما يقتل اليوم احدا مظلوما فارسل اليه سيفا لذلك يعلم
علمه بانه يحتاج الى هذا السيف ولم يدخله في القتل ام لا فانه يكون آثما في الارسال قطعا فان اتفق احتياجه اليه وترتب
القتل عليه يكون معاونا مع الاثم ايضا والا فلا والفرق بينه وبين ما تقدم ان في السابق لم يعلم التوقف ولا يعلم حصول
المتوقف وفي هذا يعلم حصول المتوقف ولا يعلم التوقف اذا علمت ذلك نقول انه يجوز بيع العنب لمن يعلم انه يعمل
خمرا ما لم يبيعه على ذلك اذ غرض البائع حينئذ ليس البيع لاجل اتخاذ الخمر فلا يكون اعانة على الاثم ولم انه حرام مع الاتفاق
على ذلك اذ قصد البائع حينئذ هو فعل الحرام فيكون آثما وان لم يحصل ما الفاعل وان حصل يكون آثما من جهتين
من جهة انه قصد ببيعه فعل الحرام اعني اتخاذ الخمر من العنب ومن جهة حصول المعاونة على الاثم والحرام لما عرفت من
انه اشترط في تحقق المعاونة على الاثم هو قصد ترتب الحرام وحصوله مما ذكرنا ظهر انه يجوز بيع المتنجس من الدهن
والمتنجس مما تحلى الميتة لكون الكفار مكلفين بالفروع كما ورد به روايات معتبرة كثيرة لان البائع لم يفعل حراما اذ لم
يقصد بالبيع اكلهم بل غرضه النفع والانتفاع او اخذ الثمن وان علم انهم يأكلونها وكذا يظهر جواز بيع الحرير من الرجال
وان علم انهم يلبسونه مع عدم قصد ذلك نعم اذا قصد بالبيع اللبس يكون حراما وكذا الحال في صنعة اواني الذهب
والفضة او بيعها ممن يعلم انه يستعملها فان ذلك جائز الا اذا قصد في البيع او التصنيع الاستعمال فانه حينئذ يكون حراما
واخذ الاجرة على صنعتها حراما وكذا اعطاؤها ايضا يكون حراما لكونه اعانة على الاثم واما اصل حرمة صنعة اواني الذهب
والفضة بدون قصد استعمال من يصنع له فهو غير ثابت واما عمل مثل صور المجسمة الذي ثبت حرمته فيكون اعطاء
الاجرة عليه حراما لكونه اعانة على الاثم كما ان اخذها حرام على المعطى له وكذا الحال في كل عمل يكون عمله حراما فاجرته حرام
واعطاؤها معاونة على الحرام

القسطاط الرابع عشر في الاجتهاد والتقليد فنقطة الاولى في اللغة ماخوذ
من الجهد وهو بالضم والفتح بمعنى المشقة وحكي عن الفراء انه بالضم بمعنى الوسع والطاقة وبالفتح بمعنى المشقة فعلى الاول
يبقى على التقدير كونه مضموما ومفتوحا بمعنى المشقة يكون الاجتهاد بمعنى تحمل المشقة وقبولها اذ الافتعال للمطاوعة

وقبول

وقبول الاثر وكذا على تفصيل الفراء ان اخذ من الجهد بالفتح واما ان اخذ من الجهد بالضم لكون بمعنى بذل الوسع
والطاقة وعلى هذا التقدير ايضا يحصل المطاوعة اذ بذل الطاقة لا يحصل الا بتحمل المشقة فانه لازم اعم لبذل
الطاقة وفي الاصطلاح قد عرف بوجهين الاول ما يناسب الفعلية والحال والآخر ما يلائم القوة والملكة والظاهر تحقق كلا
الاطلاقين اذ قد يقال ان فلانا مجتهد ويراد به من له الملكة والقوة على تحصيل الاحكام الفرعية وقد يقال انه اجتهد في كذا
ويراد به الحال والفعلية وقد يلاحظ مناسبة الحال عرفوه بوجوه منها انه استفراغ الفقيه وسعه في تحصيل الظن بالحكم الشرعي ومنها
انه استفراغ الوسع في تحصيل الظن بالحكم الشرعي باسقاط الفقيه من البين ومنها انه استفراغ الفقيه وسعه بحيث يحس من
النفس العجز في تحصيل الظن بالحكم الشرعي بزيادة الحيثية المذكورة والمراد باستفراغ الوسع بذل الجهد والطاقة بحيث يرى
العجز عن نفسه في فوق ذلك فيمكن له فوق ذلك طرق وبالظن يخرج العلم وربما كان اعم غيره وبالحكم غير الحكم كالذوات و
الصفات ونحوها وبالشرعي غيره كالاجتهاد في الاحكام النحوية واللغوية والمنطقية ونحوها وبالحيثية يخرج الاستفراغ الذي لم
المزادة ومنهم من جعلها قيدا لتوضيح على وجه يحس من نفسه العجز عن الزيادة ولا حاجة الى ذلك اذ معنى استفراغ الوسع ذلك
فلو احترز بالفقيه عن غيره واورد على التعريف الاول بانه دوري واجيب عنه بان المراد من يمارس الفقه لا من حصل
له الفقاهة بالاجتهاد ليلزم الدور وكلاهما منظور فيه اما الاول فلان الفقيه لم يتحقق الماهية كفعلهم الجسم بالطول و
عرض وعمق ولذا الشيخ البهائي صحح الحد بدونه مع ان الاستفراغ المذكور لا يحصل الا ممن له قوة الاستنباط
فلا يتحقق الحد باستفراغ العاجز عن الاستنباط ليحتاج الى اخذ الفقيه في الحد واما الثاني فلانه معنى مجازي للفقيه
واخذه في الحد هو المحذور عند المحققين ويمكن دفع الدور بان المبدأ في الفقيه والمجتهد متغاير ان الفقاهة عرفا لا
ارتباط لاحدهما بالآخر ولا يلزم من عرف الاجتهاد التوقف اصلا مضافا الى ان الفقيه قد عرفه كلهم في اوائل كتبهم الاصولية
بحيث علم معناه فلا يكون حينئذ معرفته متوقفا على معرفة الاجتهاد نعم يرد على جميع الحدود لزوم زيادة الفرعي والا لم
يمكن بانفراد الصدق على الاجتهاد في الاحكام الاصولية من الكلام او اصول الفقه مع انه خلاف المصطلح عليه قطعا
وكذا يلزم اعتبار قيد يدخل فيه جهات العبادات لان استفراغ الوسع في تحصيلها من وظيفة المجتهد الا ان يدعى تبادر
الفرعي من الشرعي وان المراد بالحكم الفقهية الجزئية فيشمل جهة العبادة بمعنى الحكم بانها كذا وكذا وايضا يرد عليه خروج
القطعيات التي فيها الاجتهاد والاحتجاج والقول بان القطعيات ليست فقهية ومن ثم لا اجتهاد فيها بمعنى الوضوح
الاجتهاد فيها واحتياجها الى الاحتجاج والاستدلال ويصدق الحد على التجزي غير ضائر لان استفراغ المتجزي الاجتهاد
غاية ما في الباب ان لا يكون اجتهاده حجة وهو لا يستلزم ان لا يكون اجتهادا وعرفه بعضهم بانه عبارة عن معرفة العالم
بالمدارك واحكامها والنظر في ترجيح الاحكام الشرعية الفرعية وبعضهم التردد في هذا الحد ويخرج عما اخذ فيه الظن

واما بملاحظة ما يلائم الملكة والقوة فقد يعرف بانه ملكة يقتدر بها على استنباط الاحكام الشرعية الفرعية وهما معنيان متقابلان كما
صرح به بعضهم وجعل احدهما الحال وثانيهما الملكة وعرفه شيخنا البهائي رحمه الله [illegible] انه ملكة يقتدر بها
على استنباط الحكم الشرعي الفرعي فعلا او قوة قريبة وهو ظاهر في التعدد لكن بوجه آخر فان احد معنييه يجتمع الحال والآخر الملكة
بينها وبين الملكة وغاية العقود ظاهرة [illegible]
بناء على عدم الاكتفاء بالظن حيث انه لا يغني من الحق شيئا كما هو المختار والشهيد الثاني كرارا مرارا ان يعرف بانه استفراغ
الوسع في ادراك الاحكام الشرعية الفرعية من حمل الجمع المحلى باللام على الاستغراق العرفي من حيث ان المتبادر من الاستفراغ
استفراغ من له قدرة على الاستنباط لا يرد النقض باستفراغ من استفرغ ولم يقدر على الاستنباط واذن فلا حاجة الى
اخذ الفقيه في الحد ومعناه كمال بذل الجهد بحيث لم يمكن فوقه طريق فلا داعي الى زيادة الحيثية ويرد عليه امور منها انه ان
عكسه بالمتجزي على القول بجواز العمل بما ادى اليه اجتهاده اذ مع حمل الاحكام على الاستغراق العرفي لا يصدق عليه ويدفع بان
الحد مبني على ما هو الحق من عدم الاعتداد بما ادركه المتجزي نعم اذا قلنا بجواز التجزي المجتهد المطلق وافتى له بذلك جاز له
العمل بما ادى اليه اجتهاده ففي الحقيقة لا يكون المتجزي مجتهدا ولا فقيها فيجب عليه ان يكون تابعا ومقلدا للمجتهد المطلق ولا ضير في
عدم صدق على اجتهاده ومنها [illegible] اجتهاد اهل الخلاف مع انه فاسد ولا يجوز لهم العمل بما ادى اليه اجتهادهم و
يدفع بان الحد لمطلق الاجتهاد صحيحا كان ام فاسدا ولا خفاء في ان استفراغ وسعهم يكون اجتهادا غاية الامر انه يكون فاسدا
ولا يجوز لهم بناء اعمالهم عليه عندنا بل الحق وهذا لا ينافي ان لا يكون ما فعلوه اجتهادا مضافا الى انه يجوز اطلاق الاجتهاد الصحيح
ويطلق على اجتهادهم انه لما هو لاجل معتقدهم كما يقال نظير ذلك في اسامي العبادات فانها موضوعة للصحيح منها ويطلق على
عبادات اهل الخلاف وعبادات العوام الفاسدة عبادات باعتبار اعتقادهم فانه يطلق الصلوة حقيقة على صلوة من [illegible]
على ما لا يجوز السهو عليه عندنا على معتقده من انها صحيحة فكذا يكون اطلاق الاجتهاد على استفراغ وسعهم والمجتهد على مستفرغه
بناء على اعتقادهم صحة ذلك من غير تجوز في ذلك كما اذا اطلق اهل اللغة الفعل على ما دل على معنى مقترن باحد الازمنة الثلاثة
بناء على اعتقاد النحويين وتماشيا معهم لا يكون ذلك تجوزا في الاطلاق نعم اذا لم يقصد والتبعية للنحوي يكون استعمال الفعل
في ذلك مجازا لغويا واصل الامر فيما نحن فيه الا ملاحظة التبعية لاعتقادهم ومنها انتقاض عكسه بادراك الحكم لا بعنوان الاستفراغ
الوسع وبذل الجهد كالمسائل التي في غاية السهولة بحيث يحصل ويدرك بادنى التفات وانتقاض طرده بادراكها ونحوها من فرع
استفراغ كل [illegible] الاحتياج الى تعب وشقة مثلا ومنها ما يحتاج الى ادنى جهد وسعي ومنها ما ينتهي الى غاية الجد والجهد و
تحمل المشقة وهذه الايرادات واردة على تعريف القوم ايضا مضافا الى ما اوردهم عليه من الحدود وينبغي ان يعلم ان

الحد

الحد السالم عن الايرادات المتعلقة بالطرد والعكس من جميع الوجوه والاعتبارات لامثال هذه الامور مما لا يكاد يوجد قبل هذا الوجود ويجب ان يعلم ان مقام
الاجتهاد مغاير لمقام الفقاهة فان الاول هو مقام الاستدلال والثاني مقام العمل فيكون الفقاهة متأخرة عن
الاجتهاد مترتبا عليه فلا فرق بينهما الا من هذه الجهة وانهما متحدان في ان الظن في كل منهما لا يغني من الحق شيئا وان كان
مفهوما متغايرين وقد عرفت حد الفقه في اول المجلد الاول من كتابنا واما الاجتهاد فهذا الحد المذكور بحدود كثيرة
يليق بها كل ما ذكرنا والآخر منها مع كونه احسنها هذا النحو انه لم يكن سالما عن المناقشات وعن علم الهدى [illegible]
انه عرف الاجتهاد في كتابه المسمى بالذريعة بانه اثبات الحكم الشرعي بغير النصوص وادلته بل بما طريقه الامارات والظنون ومنها
القياس والامارات الغير المتعلقة كما في الاجتهاد في القبلة وانت خبير بان هذا المعنى من اصطلاحاتنا ولا مما اطلق عليه اللفظ
عندنا نعم ربما يقال هذا اجتهاد في مقابلة النص وليس هذا منه كما هو ظاهر ولعله من مصطلحات اهل الخلاف في القديم
وكيف كان فهو باطل عندنا اجماعا والظاهر ان هذا هو الاجتهاد الذي تعلق به المذمة في اخبارنا فانه قد نهى عن الاجتهاد
في كثير من الاخبار المعتبرة وذم فيها غاية الذم وهذا وما ضاهاه من اجتهادات العامة من المذمومات في اخبارنا وكذا الحال
الذم في اخبارنا بالتقليد ايضا وغيرهما ذهب الاخباريون الى تحريمهما واشمأزت طباعهم عن لفظي الاجتهاد والتقليد
وبدلوهما بالتعليم والتعلم ولم يدروا انا مشاركون لهم في ذلك وانا مبرؤن عن هذا الاجتهاد فانه من طريقة اهل الخلاف
حيث يستنبطون الاحكام من غير طريقها المقررة عن صاحب الشريعة بل من آرائهم الفاسدة وتشهياتهم الكاسدة
والقياس والاستحسان والمصالح المرسلة وهذا كله باطل عندنا ولا مذهبنا فلعن الله القائلين اذ اول من قاس ابليس والذين
الذين يفترون على الله الكذب ويحكمون بغير ما انزل الله ويأخذون الاحكام من غير الطرق الثابتة عن الله عز وجل وعن ائمة
المعصومين صلوات الله وسلامه عليهم اجمعين ولعنة الله على اعدائهم اجمعين من الحين الى يوم الدين واما الاجتهاد الموافق
عندنا المرضي عند الله وعند الرسول والائمة عليهم الصلوة والسلام فهو عبارة عن [illegible] الاحكام الشرعية
الفرعية من ماخذها المقررة عن صاحب الشريعة لادراكها بل مقصوده وقد علم في هذا المقصد ان الحكم عبارة عن [illegible]
بين الموضوع والمحمول وان الاستغراق المستفاد من الاحكام عرفي لا حقيقي واذن فيستقيم الحد طردا وعكسا فينبغي
ان يستقر الاصطلاح في الاجتهاد على هذا المعنى [illegible] ولعلم ان التردد في المسائل انما في الاقتدار على الاستنباط لا يخرج عن
المجتهد المطلق لكونه راجعا الى النقص في الدليل وانه غير واف باثبات المدعى او الى قصور في احد الدليلين على وجه
لا قابلية له في الترجيح لا الى نقصان في المجتهد المستنبط وذلك لان الواجب على الشارع انما هو اقامة اصل الدليل ورفع
الموانع ولا عليه لزوم بلوغ المرجحات لاحد الدليلين الينا ولا علينا تبليغ الحكم بعد حدوث المانع ومن ذلك يستكشف
لا كون التردد راجعا الى المستنبط

ان التردد لمن يتباعى العصور فى المستنبط بين شىء من المتعارضين فى الدليل فتفطن ثم قد اختلف الاصوليون فى ان الاجتهاد
هل يقبل التجزية ام لا ولعل الاولى ان كل من تعرض لهذا المبحث من الاصوليين عنونه بهذا العنوان المتضمن لوصف
الاجتهاد بالتجزية وعنونه بان المراد هو ان الاجتهاد هل يتحقق فى بعض المسائل دون بعض ام لا وقال العميدى وهل
يقبل الاجتهاد التجزية بمعنى ان يكون المكلف مجتهدا فى بعض المسائل دون بعض وقال الشيخ حسن رحمه الله فى المعالم
بعد تعريف الاجتهاد وقد اختلف الناس فى قبوله للتجزية بمعنى جريانه فى بعض المسائل دون بعض وذلك بان
يحصل للعالم ما هو مناط للاجتهاد فى بعض المسائل فقط فله حينئذ ان يجتهد فيها اولا وقريب من هذا ما حكى
عن الشرح العضدى وليس ذلك بمجهول لتعاطيه لوضوح ان العقل لا يأبى ان يكون شخص قادرا على استنباط
بعض المسائل من العبادات او المعاملات كالصلوة او الصيام او البيع والشراء او بعض كل منها ولم يقدر على استنباط
ما عداه فان هذا مما لا يقبل الخلاف وكذا حصول الملكة لبعض دون بعض فان الاختلاف فى ذلك والانكار امر
مصادم للضرورة وان كان بعض عباراتهم فى مقام الاحتجاج موهما لذلك الا انه لا يريد المراد قطعا ولهذا
قد اوضح المعنى المراد منه كثير من الاعلام قائلين بان المقصود ان من تمكن من استنباط بعض الاحكام عن
مداركها دون بعض فاستنبط فهل يكون ذلك اجتهادا حتى يجوز له العمل بما استنبط والافتاء به ويمتنع
عليه التقليد فيه اولا فلا يكون الاجتهاد الا بالاجتهاد المطلق [illegible] من العلم بالمدارك
ما يقدر به على استعلام باب من ابواب الفقه من طهارة او صلوة او غيرهما وليس معه ما يتعلق بغيره لا بما كان
عنده من الاصول وغيره ما يتعلق به مسئلة واحدة لا اكثر كان يتمكن من الاصول باب الاوامر والنواهى وغيرهما
خبر الواحد ولم يتمكن ابدا ما اورد ذلك من مباحث العموم والخصوص والاطلاق والتقييد ولا حجية الكتاب
الاجماع مثلا فيعرف هذا الفرد وصنفاه فى حكم من الاحكام على اخبار متظافرة او خبر صحيح لم يعرف مسئلة من المسائل
خالية عن المعارض فيعمل بها الاصحاب فيستعلم بها حكم تلك المسئلة فهل يصير بذلك مجتهدا ام لا حتى يكون
عنده ما يمكن به من استعلام سائر الاحكام ام يستعلم او يستعلم بان يكون متقنا للاصول مجتهدا فيها
محيطا بالمدارك كلها من الكتاب والسنة والاجماع متمكنا للابواب الاوامر والنواهى والعام و
الخاص والمطلق والمقيد ويحيط علما بجميع الشرائط المعتبرة فى الاجتهاد كما يجيء بيانها ان شاء الله
وهذا هو الذى اراد صاحب المعالم رحمه الله بما ذكر العنوان وبلغه بما حكينا عباراته فى قوله
وذلك بان يحصل للعالم الخ وقال وكذا ما نقل عن الشرح العضدى وهو انه قال وتصويره

الاجتهاد

انا المجتهد قد يحصل له فى بعض المسائل ما هو مناط الاجتهاد من الادلة دون غيرها فاذا حصل له ذلك فهل
له ان يجتهد فيها اولا بل لابد ان يكون مجتهدا مطلقا عنده ما يحتاج اليه فى جميع المسائل من الادلة ومنهم من جعل النزاع
فى كلا المقامين وجعل النزاع الثانى بعد النزاع الاول وقد عرفت ان الاول مما لا يقبل النزاع ولا يتطرق
اليه الانكار فالتحقيق ان النزاع انما هو فى مقام واحد هو المقام الثانى بمعنى انه وقع النزاع فى ان من يقدر على استنباط بعض
الاحكام دون بعض هل يكون استنباطه لذلك البعض اجتهادا ويجوز له البناء عليه والافتاء به وترك التقليد فيه ام لا يكون
ذلك اجتهادا ولم يجز له العمل بمؤدى استنباطه ويجب عليه التقليد فيه فمن يجوز التجزى فى الاجتهاد قال بالاول ومن لا يجوزه قال
بالثانى فاذا حصل الاقتدار على استنباط البعض خاص دون آخر فهو مما لا سبيل اليه الى الانكار ولا سبيل الى جحده لاتفاق
[illegible] ثم بعض المانعين من التجزى بالمعنى الذى ذكرنا عن كون استنباط المتجزى اجتهادا وعدمه قال فى مقام الرد فى
بعد منعه ذلك اقامة الدليل عليه بما قرره من التجزى لا يكاد يعقل لتوقف استنباط البعض على حصول ما يحصل
به الكل وهذا الكلام منه انكار لما يرى بالوجدان ويشاهد بالعيان كما ان تصويره فى الخلاف المعروف والنزاع
المشهور هو الذى ذكرناه وصورناه من كون استنباط البعض دون البعض للمتجزى هل يكون اجتهادا او تقليدا ليترتب احكام
الاجتهاد من الاستقلال وامتناع التقليد وعدم ذلك ام لا ادلتها كما ذكرنا ثم قد يرد بهذا النزاع ايضا
كون النزاع لفظيا حيث قال ولا كلام فى تجزى العلم بالاحكام الشرعية عن الادلة التفصيلية فعلا فان الاحاطة
بجميع الاحكام الشرعية بالفعل غير مقدور لاحد غير المعصوم عليه السلم ولو فرض مقدوريته فلم يشترط اجماعا فا
انما الكلام فى تجزى نفس القوة والملكة التى بها يتمكن من الاجتهاد والظاهر انه غير معقول وانما التجزى فى الاجتهاد الفعلى
لا فى نفس القوة ولعل من جوز ذلك انما لاحظ ذلك فيرجع النزاع لفظيا وان ابيت عبارات اكثرهم ولا يخفى عليك
ان فى المقام [illegible] فى انه كلام خصوص كل مسئلة مسئلة من مداركها ولا كلام فى تجزيه بل لا
يكاد يكون هذا الاجتهاد الا متجزيا كما قال ثانيها القوة التى يقتدر بها على الاستنباط وهذا ايضا مما لا
ينبغى ان يشك فى تجزيه وتحققه فى الخارج فانا نجد ان لبعض الناس قوة يقتدر بها على تحصيل احكام
العبادات دون المعاملات كالطهارة والصلوة منها دون غيرها لشدة ممارسته لها واحاطته بمداركها وما وقع
من اجماع وما جرى فيها من نزاع ومباحثة دون ما عداها وانكار ذلك مكابرة فهذا كسابقه مما لا ينبغى ان
يقع فيه النزاع ثالثها ان من كانت قوته بحيث لا يقتدر معها الا على استعلام البعض فهل له ان يجتهد فى ذلك
البعض ويستقل به حتى يعمل وينفى ام لا بل لا يجوز الا تقليد ويجب عليه كعدمه لانه لا يجزم على الاستعلام شرعا وهذا هو الذى
به وترك التقليد فيه صح

تعلق بالرأى كما بيناه غير مرة ومن جعل النزاع لفظيا فهو فى الحقيقة اهمل محل النزاع وذكر القسمين الاولين زاعما ان ثبوتهما
من محل النزاع وقد اتضح انه بالحقيقة ليس من محل النزاع فى شىء حتى استغرب بالاتفاق الكل على امتناع تجزى القوة فى الخارج
وان ما يتراءى من النزاع فى ذلك لفظى وقد تبين مما فصلنا ان ما استغربه ليس بغريب بل غريب عجيب وظهر الفرق بين
المجتهد المطلق والمتجزى الاجتهاد التام والتجزى والمجتهد المطلق والمتجزى حيث عرفت ان الاجتهاد التام عبارة عن
اعمال العالم المقتدر على استنباط كل ما يرد عليه من الاحكام الشرعية الفرعية نظره وفكره فى مداركها ومآخذها المقررة
من صاحب الشريعة لادراكها منها منزلا منزلة تحصيل القدر المعتد به منها واما التجزى فهو عبارة عن اعمال العالم
المقتدر على استنباط بعض خصوص منها دون غيره نظره وفكره فى مدارك هذا البعض ومآخذه الموصوفة لادراكه منها مع
حصول المقصود بتحصيل خصوص ذلك البعض مع ملاحظة ذلك كله يظهر الفرق بين المجتهد المطلق والمتجزى ايضا
وحيث علمت المعنى المراد من التجزى وحصلت موضع النزاع فاعلم ان المحكى عن العلامة فى كتبه الاصولية وغير واحد من
الكتب الفقهية والشهيدين هو القول بجواز التجزى وذهب الشيخ حسن رحمه الله فى المعالم الى منعه واما من تقدم فالمنقول
منهم هو المنع الا ان المحقق منهم انهم يقولون بالجواز اذا غلب اجتهادهم مبنيا على الرأى والقياس فذلك امر
من البين انه ليس منهم من وقف على جميع طرق القياس واحاطة بكل العلل المستنبطة والمحكى عن الغزالى هو القول
بالجواز وكيف كان فلا ثمرة لما مر من كلماتهم ونقل اقوالهم بعد وضوح الامر فى تلك المسائل الا قرب الى الصواب
وافناء الملائم والتسليم والقياس على اذ ذهب الى المسئلة هو القول بعدم جواز التجزى وعدم الاعتداد باستنباط
المتجزى فلا يجوز له العمل بما ادى اليه اجتهاده نعم اذا رجع فيه الى المجتهد المطلق وقلده فى مسئلة التجزى وكان بناؤه على الجواز
واذن له جاز له العمل بما ادى اليه استنباطه وتبعه وذكر صاحب المعالم رحمه الله مسئلة الافتاء انه ثبوت الوارد عليه فى
الحكم بالاستنباط والرجوع فيه الى التقليد ويبقى الامر بين التقليد والاجتهاد وهو غير معروف فان قلت انه
لا يكاد يصح الاختلاف بالنظر الى الشرائط التى ذكروها للاجتهاد فان ظاهرها انها شروط للاجتهاد التام قلت
انه لا تلازم بين الاشتراط ونفى التجزى والا لكان متفقا عليه لانهم اجمعوا على ذكر تلك الشروط المجوزون للتجزى والمانعون
منه فعن العلامة انه ذكر فى القواعد تلك الشروط ثم قال وفى تجزى الاجتهاد اشكال والاقرب جوازه وعن الشهيد الاول
انه بعد ذكر تمام الشرائط قال ويتجزى الاجتهاد على الاصح وعن الشهيد الثانى انه اشترط جميع ما اشترط القوم وصرح
بجواز التجزى فى غير موضع وعلى هذا فمراده من كل شرط ما يحتاج اليه فى الاجتهاد فاذا فرض انه فى مسئلة مخصوصة
كان الشرط ما علم المستنبط بما توقف عليه تحصيلها والظاهر ان تلك شرائط الاجتهاد الكامل بمعنى انه لا فرق

ذى الاجتهاد

فى الاحتياج الى الشرائط التى ذكروها بين المجتهد المطلق والمتجزى اذ لا فرق بينهما الا بكون القوة بحيث يقتدر بها على
استنباط كل ما يرد عليه وبحيث لا يقتدر معها الا على استنباط بعضه واما فى الشروط المتوقف عليها الاجتهاد
فهما سيان بما احتج المجوزون بوجوه الاول ان من اطلع على المدارك فى مسئلة واحاط خبرا بما يعارضه
من منافاة او مخصص او مقيد فرجحه او جمع حسب ما يقتضيه القواعد او بحث وفحص فلم يقف له على معارض حتى اطمأنت
نفسه بفقده اذ ذاك غير عزيز على من اتقن الاصول واحكم القواعد واخذ فى اعمال النظر فيها واكب بالجد على
الكتب العظام وعمقت مداركه الاحكام وترادفت انظار الفضلاء وتكاثرت افكارهم فى كل ما وقع فى كل باب
من الابواب فقد ساوى المجتهد المطلق فى تلك المسئلة المفروضة ولا دخل فيها للاطلاع على باقى المدارك وانما يرتبط
لادراك مدارك مسائل النكاح والرضاع والميراث بادراك وجوب السورة او استحباب القنوت فى الصلوة مثلا فان
من اوجب الاحاطة فانما اوجبها مخافة ان يكون هناك معارض او مخصص او مقيد لاشتمال الاخبار على الاحكام
المختلفة التى يعتبر وقد فرضنا انتفاء ذلك كله الا ان البطر الى التفتيش فى كل الابواب وان ابيت وقلت لا بد من الاطلاع
والتفتيش فى كل الابواب قلنا ان المتجزى كثيرا ما يبحث عن كل الابواب حتى يظهر له فقد المعارض فيها لما هو بصدده مسئلة
مع انه لا يقدر على استنباط احكام تلك الابواب من مداركها الا ترى ان فى الصلوة عليه والرضاع لحمة كلحمة النسب
وعلى اليد ما اخذت حتى تؤدى وادرؤا الحدود بالشبهات ونحو ذلك لا تعارض فيها بمعارضة قوله صلى الله عليه وآله الاصلوة
الا بطهور ولا صلوة الا بفاتحة الكتاب وتحريمها التكبير وتحليلها التسليم مع عدم افتقار كثير من الواقفين على الاول
على استنباط الاحكام التى سيقت لها او يرد عليه ان هذا المتجزى وان ساوى المجتهد التام فى الاطلاع على المدارك والامارات
المقررة الا انه ليس مساويا له فى قوة الاستنباط وكيفية رد الفروع الى الاصول لطول الممارسة ودوام النظر ومراعاة
الدقائق وتعرف المآخذ من المجتهد التام فكانت قوته ابعد عن الخطاء وايضا حاله المتجزى على المجتهد المطلق قياس الحكم
به فى الفروع فكيف الاصول واجيب عن الاول بالمنع وعن الثانى بان الحكم بمساواته للمجتهد المطلق ليس بطريق الحمل
حتى يكون قياسا بل دل على اعتبار اجتهاد المجتهد المطلق دل على اعتبار اجتهاد المتجزى ايضا فهما فردان للامر الكلى
وانت خبير بان منع كون التام ابعد عن الخطاء من المتجزى مكابرة محضة ضرورة قضاء الوجدان بكونه ابعد عن الخطاء
منه فى الواقع ونفس الامر وبانه كيف يمكن ان يتفوه بان ما دل على اعتبار اجتهاد المجتهد المطلق دل على اعتبار
اجتهاد المتجزى اذ لا علم بشىء يعتمد عليه على اعتبار ما ادى اليه اجتهاد المجتهد المطلق سوى الاجماع ومن البين اختصاصه
وفقده فى اجتهاد المتجزى فكيف يحكم والا ان ذلك باقتضاء العقل اعتبار الاول واعتبار الثانى وليس ثمة الا سوى

اى اجتهاد المجتهد المطلق

اى اجتهاد المتجزى

الاجماع حتى لو قال انه لم القبيلتين الثاني الاصل وبيانه ان الواجب على كل مكلف تحصيل تكاليفه وادراك احكامه المتعلقة
على طريق يجوز في الشريعة وهو العلم مهما امكن ومع انسداد باب العلم كما هو الحال في هذا الزمان يقوم الظن مقامه ولا ترجيح
بين الظنون والظانين فيكون ما ادركه المتجزي بطريق الظن حجة له ولمقلده بل قد يكون ظنه اقوى من ظن المجتهد المطلق
وكذا الظن الحاصل لمقلده ربما يكون اقوى من الظن الحاصل له اذا قلد المجتهد المطلق والجواب اما اولا فانه مبني على
اصل فاسد لا اصل له وهو حجية الظن المطلق واما ثانيا فانه على تقدير التسليم فلا مرية في حصول الترجيح للظن الحاصل
للمجتهد المطلق بل هو المتعين لما عرفت من ان القدر المجمع عليه المتيقن هو اعتبار ما ادركه باستنباط المجتهد المطلق دون
غيره فليس دليل يقتضي اعتباره وتحقيق المقام انه قد ورد عن ائمتنا عليهم الصلوة والسلام ان الناس صنفان عالم
رباني ومتعلم على سبيل النجاة والباقي همج رعاع ومقتضاه ان الاجتهاد لم يكن واجبا عينيا في شيء من الازمان لا في
صدر الاسلام ولا فيما بعده الى آخر الزمان بل الواجب على طريق الكفاية وجود عالم عارف بالاحكام واقف على الحلال و
الحرام ليتعلم منه الباقون والقدر المعلوم المبرئ للذمة والمسلم جواز الاخذ به للعارف وغيره هو الظن الحاصل للمجتهد
المطلق لا المتجزي فانه لا حجة مقتضية لجواز الاخذ بما ادركه باستنباطه لا لنفسه ولا لغيره ودعوى الاجماع على اعتباره
الاولوية الثاني من اقوى المرجحات فبطل قولكم لا ترجيح بين الظنون فان قلت ان عدم اتباع المتجزي ظنه
يستلزم اتباعه وهمه وهو باطل قلت ان ظنه ووهمه سيان في عدم جواز اتباعهما ...
بحجية الظن الحاصل للمجتهد التام وهذا الكلام من باب التسليم والتنزل مع الخصم والا فالتحقيق ان الطريق الى الاحكام لم يكن الا
العلم ... الظن ... الطريق هو تحصيل ... بالسلوك في الطرق المقررة من صاحب
الشريعة والحجة ... التعبد ... في آخر مباحث حجية الخبر الثالث ان
التجزي كان جاريا في ازمنة الائمة عليهم الصلوة والسلام كما يقضي به قولهم عليهم السلام علينا ان نلقي اليكم الاصول وعليكم
ان تفرعوا فان اكثر اصحابهم ربما كان عنده اصل من الاصول الاربعمائة وتفرع عليه الفروع وعمل به فان الظاهر
ان كثيرهم قد استقرت وطريقتهم استمرت على عمل كل واحد منهم بما في يده من الاصول من غير فحص وبحث
عن حال البواقي ولا ريب ان الاجتهاد التام انما كان يتم بجميع الاصول او باكثرها والجواب بوضوح الفرق بينهم
وبين المتجزي فان المتجزي لعهدنا جمع الاخبار ودونت في الجوامع العظام ... الاحكام ... لم يستفد
منها الكتب والجواب ... معارض ... وتعيين ما يحتج به في المسئلة واذن فكيف يسوغ له
ذلك الاكتفاء بما بين يديه ... بخلاف ... عليه الصلوة والسلام فان كلا منهم انما كان

صاحب

صاحب اصل او حامل اخبار وهو لا يخلو اما ان يكون ... لا شبهة في ان الواجب عليه الاخذ بما سمع ولا ارتباط له
بالاجتهاد نظير المقلد الذي ياخذ الاحكام عن مجتهده شفاها واما ان كان متناولا بوسائط عدول ... للاحكام
له وهذا الواسطة اما ان كان ... قول الامام عليه السلام ... بلا معارض ... القياس ...
له بالاجتهاد واما ان كان ... الطريق الافتاء والنقل ... الاصل الملقى اليه من الامام عليه السلام وهذا الا كونه متجزيا من
جهة كثرة خدمة الامام وملازمته وقرب عهده له كان قد حصل له قوة الاستنباط ... كان مجتهدا تاما اذ لا نعني
الا انه اقتدر على استنباط كلما يرد عليه من الاحكام لان من كان ... ما هو موجود ... حتى انه كان
... الا البعض ... الاخبار متجزيا ومع ذلك ... في حال الاخذ عن الوسائط اذا احتاج الى
الاجتهاد من جهة كثرة الوسائط واختلافهم فيما اخبروا به بان ينظر الى احوالهم ويعرف عدالتهم ووثاقتهم والى
اخبارهم من العموم والخصوص والاطلاق والتقييد وغير ذلك فاما لا نسلم كونه متجزيا ولو سلم فلا نسلم جواز العمل
على ما علم من غير اقامة البرهان ... فليس ... حال المتجزي في هذا الزمان بحال الموجود
في زمن الائمة عليهم الصلوة والسلام ... الفارق لكونهم متمكنين من تحصيل العلم بمشافهتهم عليهم السلام وان لم يكونوا ...
جاز لهم العمل بالاخبار المبلغة اليهم بخلاف المتجزي في هذا الزمان فليسوا متمكنين من العلم وليس دليل يقتضي جواز
الاخذ بمؤدى اجتهادهم لا من باب الظن على قول ولا من باب التعبد على المختار ... العمل بما ادى اليه اجتهادهم
اما ان يكون من جهة حصول الظن لهم او من باب التعبد وايا ما كان لا دليل عليه لا على حجية ظنهم ولا على جواز عملهم
تعبدا الرابع ان التقليد مذموم في حد ذاته ومخالف للاصل الا ما دل الدليل على جوازه والدليل في المتجزي مفقود
فيجب العمل باجتهاده اذ لا واسطة بينهما والجواب ان ثبوت التقليد والخروج عن الاصل في الجملة مما انعقد عليه الاجماع
بمقتضى قولهم عليهم السلام الناس صنفان عالم ومتعلم ولا نسلم انه يصدق على المتجزي انه عالم فيجب ان يكون متعلما
وغيره انه يمكن طلب الدليل بان لا نسلم انه يصدق عليه انه متعلم فيجب ان يكون عاملا باجتهاده ... انه
ان اريد ان التقليد مذموم عقلا فالعقل لا يقبح الا تقليد المساوي او الادون او من لا يعرف حاله دون تقليد
الاعلى الاعلم والاقوم رايا وان اريد انه مذموم شرعا ومخالف للاصل في الشريعة لقوله سبحانه انا وجدنا اباءنا على امة
وانا على آثارهم مقتدون فالذم انما كان على متابعة الاباء من غير سلطان وبرهان في الاصول والفروع كما هو طريق
اهل الملل الباطلة والفرق الضالة بل اكثر العوام في تقليد الاباء والامهات واما تقليد اهل العلم وارباب البصيرة للعلم القطع
بحقية دين المقلد ومذهبه وعدالته وكونه اهلا لذلك فهو التقليد المجوز في الشريعة بمقتضى الحديث المذكور والاجماع

على الكبرى الكلية في القياس المعروف اعني انما اقرب المعنى وكلما اقرب المعنى فهو حكم الله حتى وقد يمنع كلية الكبرى بان
الى المتجزي ويجعل مقصورا على العامي الصرف وهو مدفوع بمساعدة الاستصحاب لكونه قبل البلوغ الى مرتبة التجزي
مندرجا تحت الكلية وما يتوهم من تغير الموضوع لكونه اولا عاميا ثم صار غير مقتدر على الاستنباط والآن مقتدر عليه
مدفوع بان اقتداره كلا اقتدار وبهذا انهدم بنيان الاصل المذكور المراد به اصالة البرائة عن وجوب التقليد ...
العلم بالتكليف ... ولم يبق للاصل اصل مضافا الى تقلب الدليل بان الاصل برائة ذمته عن وجوب
العمل بغير العلم اعني اجتهاده وبالجملة الاتفاق واقع على تكليفه باحد الامرين اما الاخذ بمؤدى اجتهاده واما التقليد
وكلاهما ظن مذموم في الشريعة ولم يخرج عن العمومات المانعة عن العمل بالظن بالنظر الى اجتهاده فيكون مندرجا تحت
النهي عن العمل به واما بالنسبة الى التقليد فقد خرج عن تحت الادلة الدالة له بمقتضى الاستصحاب في اعلا مذاق القوم ولكن
نقول ان كلا الامرين تعبد ولا دليل على ان تعبده بمؤدى استنباطه اذ القدر المجمع عليه المعلوم هو جواز التعبد بمؤدى المجتهد المطلق
بمؤدى استنباطه وعدم الدليل على هذا الشق كاف في ثبوت التقليد عليه وان قلب الكلام بان عدم الدليل على الشق
الثاني كاف في ثبوت العمل بمقتضى استنباطه ندفعه بان الاستصحاب دليل قويم على ثبوت التقليد وعلى تقدير تسليم
تغير الموضوع وعدم جريان الاستصحاب فنقول ان العمل بمؤدى الاجتهاد والتقليد كلاهما خاليان عن الدليل
متساويان في ذلك وحينئذ فاصل الدليل لا يفي باثبات مدعى الخصم اعني جواز التجزي بل غايته التوقف ان قلت
جواز التقليد مشروط بعدم الاجتهاد ... لا يجوز له التقليد وقضية ذلك على المتجزي بمقتضى اجتهاده
قلت ان هذا من باب جعل الشرط مشروطا والمشروط شرطا والاصل فرعا والفرع اصلا واذن فنقول
جواز الاخذ بالاجتهاد مشروط بالخروج عن ربقة التقليد فما لم يقطع بخروجه لم يجز الاخذ بالاجتهاد بل هذا هو
الصواب لوضوح ان الذي ينبغي ان يكون مشروطا هو العارض ومن البين ان الاجتهاد امر زائد حادث عارض
للمكلف فيجب ان يكون مشروطا والخروج عن ربقة التقليد شرطا وثانيا ... انه لا يصح ان يكون
ما هو عدمي شرطا والوجودي مشروطا الا ترى انه لا يجوز ان يقال انفعال الماء مشروط بعدم الكرية
فما لم يقطع بعدم الكرية لم يحكم بالانفعال بل الواجب ان يقال ان عدم انفعال الماء مشروط بالكرية فما لم يقطع بالكرية لم يحكم
بعدم الانفعال ومع الغض عن ذلك فنقول ان اريد ان جواز التقليد مشروط بعدم الاجتهاد الكامل فهو مسلم
الا انه غير مجد كما لا يخفى وان اريد انه مشروط بعدم الاجتهاد اصلا حتى يتناول التجزي ايضا فهو ممنوع سلمنا دعوى
اشتراط التقليد بعدم الاجتهاد ولكن شرط التقليد عدم القطع بالاجتهاد ومن الواضح انه لا قطع بكون استنباط

المتجزي اجتهادا فتعين تقليده وليس شرط التقليد القطع بعدم الاجتهاد كما هو ظاهر كلام المستدل وبالجملة ضعف
الدليل اظهر من ان يبين الخامس البراهين القطعية الدالة على حجية كل من الادلة الاربعة من الاجماع والسنة المستمرة
فانها قاضية بحجيتها لكل من يقف على مداليلها ويدرك المعاني المرادة منها سواء كان مجتهدا تاما او متجزيا لان حجيتها اما ان
يكون من باب الظن الخاص كما عليه جماعة من المحققين او من باب الظن المطلق كما عليه طائفة او من باب التعبد على
ما هو المختار وايا ما كان فالحجج القائمة عليها مطلقة حاكمة بلزوم العمل بها والبناء على مداليلها والاخذ بالظنون
الحاصلة منها لكل من تعقلها او نطق بها من غير تقييد ذلك بالمجتهد التام والجواب انه لا شبهة في عدم جواز تمسك
المتجزي بمسلك الحجج على اثبات حجية الادلة الاربعة لنفسه لكونه دوريا واثبات الظن بالظن او التعبد بالتعبد
فقيام الاجماع والسنة على حجيتها في حقه واما المجتهد المطلق فنقول ما آل امره الى الاجماع والسنة المستمرة على حجيتها ولا
... فالقدر المعلوم المتيقن انها حجة له خاصة ولا علم لنا بها بل ولا اشعار فيها بالحجية في حق المتجزي ...
والتحقيق ان يقال ان المجتهد المطلق يتعقل من البراهين المفروضة لحجية الادلة الاربعة مطلقا اعني بالقياس الى كل من يدرك
مداليلها ويفهم معانيها وان كان متجزيا وتعقل المجتهد المطلق ذلك منها يكون حجة واذن فاذا اخبر المتجزي بذلك وقلده فيه جاز
له البناء على مؤدى استنباطه منها ونظير ذلك ما اذا اخبر المجتهد المطلق العامي العارف بان خبر الواحد على تقدير
البرهان حجة مطلقا حتى في حقك ايضا فيعمل العامي في جميع الموارد الا ما خرج بالدليل واما اذا تعقل المتجزي ذلك من
البراهين فلا يكون تعقله حجة اذ حجية تعقله ذلك موقوفة على حجية تعقله مطلقا حتى ما يتعقل من الادلة الاربعة ايضا لان جميع
ذلك من جنس واحد هو الادلة والبرهان فلا يتعقل ان يكون ما يدركه من البراهين المفروضة حجة وما يدركه من الادلة
ليس بحجة وحينئذ فان توقف حجية ما يدركه من الادلة الاربعة على حجية ما يدركه من البراهين المفروضة استلزم الدور ...
ان حجية تلك البراهين في حقه هو عين المدعى اذ الخصم ينكر حجية مدلول مطلق الادلة بالنسبة اليه سواء كانت البراهين المفروضة
ام الادلة الاربعة ام غير ذلك ولا ياتي هذا الدور في المجتهد المطلق لان فهمه مطلقا من اي طريق شرعي كان يكون حجة للاجماع
كان كون الادلة الاربعة طرقا مقررة عن صاحب الشريعة يحتاج الى البرهان فلذلك يثبت بتلك البراهين انها كذلك
وانها حجة والحق ان هذا المجتهد المطلق يدرك من البراهين المفروضة ان الادلة الاربعة حجة في حق كل من يدرك مداليلها
ويفهم معانيها وان كان متجزيا واذن فاذا قلده المتجزي في ذلك جاز له العمل بمؤدى استنباطه والاخذ بما يدركه
باجتهاده السادس الاوامر الدالة على وجوب امتثال خطابات الشرع كقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول
واولي الامر منكم وما آتيكم الرسول فخذوه وما نهيكم عنه فانتهوا ونحو ذلك وجه الاستدلال انه تعالى اوجب على عباده اطاعته ...

ومخاطبا الله ورسوله واوصيائه صلوات الله وسلامه عليهم والمتجزي داخل في العباد المامورين فيجب عليه العمل بما يدركه من
قول الله او الرسول او الائمة عليهم الصلوة والسلم وهذا اعني القول بعموم خطابات المشافهة ظاهر كما هو الحق واما القول
باختصاصها بالمشافهين فيتم المدعى باشتراك التكليف فالغائبون مشاركون للحاضرين في وجوب امتثال التكاليف و
الاخذ بمضمون الخطابات الصادرة في الشريعة والاوامر والنواهي الواردة عن الله وامنائه عليهم الصلوة والسلم غاية الامر
انه خرج عن هذا المجتهد المطلق والمتجزي وبقيا مندرجين تحت العموم فيجب عليهما امتثال ما يدركان من الادلة الشرعية
والنهي منها والعمل بذلك والجواب ان مفاد هذه الاوامر انما هو ايجاب فعل ما اراد الشارع وترك ما كرهه ولا
يستفاد منها وجوب تعلم ما اراده وما كرهه ونعرفهما من الخطابات بطريق الاجتهاد ليدل على جواز الاجتهاد تاما
او تجزيا نعم هناك مقدمة اخرى مسلمة قطعية وهي ان من علم باوامر الشرع ونواهيه او علم بارادته او كراهته وجب عليه
الاطاعة والامتثال بفعل المامور به والمراد وترك المنهي عنه والمكروه ولا كلام في هذا وانما النزاع في ان المتجزي
اذا اجتهد هل هو عالم بما اصاب من الحكم حتى جاز له الامتثال والعمل به وعدم الالتفات الى غيره او ليس بعالم بل اقصى
ما حصل له هو الظن الغالب واذن فالدليل المجوز لبنائه عليه والاخذ به مع انه قد ورد الاخبار بالنهي عن العمل بالظن
على ان ما يدركه المتجزي من هذه الاوامر لا يكون حجة له لعله دليلا على جواز تجزيه لما عرفت من ان اهل حجيتها نفهم
من الادلة الشرعية هو المتنازع فيه فقد اكثر بالخصم نعم هذا حجة للمجتهد المطلق فيجب عليه الامتثال في الادلة الشرعية و
البناء على ما يفهم منها وبذلك يحصل اطاعته وعلى غيره يجب تقليده وبه يحصل الامتثال عند الله والرسول و
الائمة عليهم الصلوة والسلم وبالجملة ان اريد من العلم في المقدمة المذكورة القطع واليقين فلا كلام اذ من
المسلمات ان من تيقن من خطاب الشرع بحكم من الاحكام وجب عليه الامتثال والاطاعة وان كان ادنى مرتبة
من المتجزي ايضا وان اريد منه ما يتناول الظن منعنا عموم التكليف بالاطاعة والامتثال وخصصناه بالمجتهد
وكذا ان قيل لو وجب الاطاعة فيما يدركه من خطاب الشرع تعبدا كما هو الحق وذلك يستلزم الاعتداد بادراك المتجزي
التاسع الاخبار منها رواية ابي خديجة قال قال ابو عبد الله عليه السلم انظروا الى رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا فاجعلوه
بينكم فاني قد جعلته قاضيا فتحاكموا اليه وجه الاستدلال انه عليه السلم اكتفى في حكومة الرجل وقضاوته بان يعلم شيئا
اي بعضا من احكامهم عليهم السلم وهذا ليس الا المتجزي والجواب اولا ما مر غير مرة انه لا يجوز للمتجزي التمسك بذلك
لمطلبه لكونه دوريا وثانيا بان معرفة بعض الاحكام بالاستقلال على وجه يصح شرعا من غير تقليد لا يتم لغير المجتهد
التام لتوقف حصول قوة الادراك بعدم المعارض على الاحاطة بجميع الدلائل وثالثا بانه لا يستقيم الاستدلال بها اذا كان
انتهم

لغفلة

١٢ البحر

لغفلة من التبعيض واما اذا كانت بيانية كما هو الظاهر من تفويض الحكومة والقضاوة الى العالم المفروض حينئذ ان المتجزي
غير صالح لهذا المنصب الجليل حتى عند اكثر القائلين بالتجزي ايضا فلا يتم الاستدلال لانه على هذا التقدير يكون مجتهدا تاما
ورابعا بان النزاع في ظن المتجزي والمذكور في الخبر انما هو العلم ولا كلام فيه لان كل عالم جاز له البناء على علمه وان كان
ادون رتبة من المتجزي ايضا اذ لا طريق الى الاحكام اوضح منها كالعلم وخامسا انه خبر احاد لا يصلح للاثبات في هذا الاصل
العظيم وسادسا انه خطاب مشافهة مخصوص بالحاضرين وثبت حكم الغائبين بالاجماع القاضي باشتراك التكليف
والاجماع غير معلوم بل معلوم العدم فيما نحن فيه لم يمكن دعوى قيام الاجماع على خلافه اذ ظاهره يقتضي ان العالم ... الاحكام
يكون له منصب الحكومة وان كان عاميا وهذا امام لم يقل به احد ولا يأتي في هذا ما ظنه من ان العلم اوضح طريق الى الاحكام
اذ مراد ما منه جواز العمل بعلمه لا جواز حكومته اذ ذلك مما لا يرتضيه عاقل فكيف ظنك بالعالم اللهم الا ان يكلم خارجا
فيلتزم باعتبار جموده على ظاهر الخبر واما المعقول من العلماء فقد اجمعوا على اشتراط الاجتهاد المطلق في القضاء
مع شروط اخر بل جميعهم اجمعوا على ذلك فان قلت ان ظاهر الخبر ان يكون العالم المفروض عارفا ذا بصيرة قلت انه على
تقدير تسليمه غير مجد فانه كيف كان لا يتم الا وزعم مرتبة التجزي فضلا عن التمام ومنها رواية عمر بن حنظلة سوى مقبولته
المعروفة وفيها اجعلوا بينكم رجلا ممن قد عرف حلالنا وحرامنا فاني قد جعلته قاضيا ووجه الاستدلال انها مطلقة شاملة
لعارف بعض الحلال والحرام والجواب ان المتبادر هو العارف التام والمجتهد المطلق سيما بملاحظة جعل منصب
القضاوة له مع ما يأتي فيها من الاجوبة عن سابقتها من تبادر البعض من العرفان وعدم جواز التمسك للمتجزي ومن ان
معرفة بعض الاحكام بالاستقلال على وجه يصح شرعا من غير تقليد لا يتم لغير المجتهد المطلق لتوقف حصول قوة الادراك بعدم
المعارض على الاحاطة بجميع الادلة ومن كونها من اخبار الاحاد الغير الصالحة لاثبات مثل هذا الاصل ومن كونها من جملة خطابات
المشافهة الى اخر ما ذكرنا في سابقها ومنها مكاتبة اسحق بن يعقوب عن مولينا الامام الثاني عشر صاحب العصر والزمان
عجل الله تعالى فرجه انظروا الى رواة حديثنا وخذوا الاحكام عنه ومنها مكاتبة احمد المروية في الاحتجاج عن
ابي الحسن الثالث عليه السلم انظروا الى رجل كان كثير الاقدام في امورنا فخذوا الاحكام عنه ومنها مرسلة العقيقي قال
امير المومنين عليه السلم قال رسول الله صلى الله عليه واله اللهم ارحم خلفائي قيل يا رسول الله ومن خلفاؤك قال صلى الله عليه واله
الذين يأتون بعدي ويروون حديثي وسنتي رواه في معاني الاخبار وغيره ومنها التوقيع الرفيع المروي عن كتاب
اكمال الدين باسناده المتصل ورواه الطبرسي في الاحتجاج وفيها واما الحوادث الواقعة فارجعوا الى رواة احاديثنا
فانهم حجتي عليكم وانا حجة الله عليهم وجه الاستدلال بهذه الاربعة كالاستدلال بالرواية المتقدمة عليها والجواب
رواية عمر بن حنظلة

في حجج المانعين من التجزي

الجواب احتج المانعون من التجزي بوجوه الاول ان كل ما قدر جهله يمكن ان يكون له تعلق بالحكم المفروض والاصل ... الملاحظة بالكلية
تقدير تسليم حصول الظن لا يكون معتبرا اذ مع عدم الاستيلاء وفقد الاحاطة بجميع الادلة لا يكون الظن المذكور ظنا حاصلا من استفراغ
الوسع والجواب منع ذلك بان المفروض هو الاطلاع على جميع ما له ربط بالمسئلة المفروضة وهو في زماننا هذا في غاية السهولة لتقطيع الاخبار
وتفصيلها ابوابا ابوابا وتدوين كل منها فيما يخصه بحيث ما ذكر في باب لا ارتباط له بباب اخر فان الوارد في ابواب النكاح والرضاع
والميراث والقضاء مثلا كما انه لا ارتباط له بالعبادات لا ارتباط لها بما ورد في باب وجوب الكسوف في الصلوة او استحباب القنوت
فيها او استحباب الزكوة في مال التجارة او تحريم الارتماس في الصيام وهذا كله حق الا انه لا يغني من الحق شيئا اذ لا حجة تقتضي جواز العمل
بمؤدى ادراكه فان المجتهد التام حجته اجماع اهل العلم وهو فيما نحن فيه مفقود الثاني تحريم العمل بالظن عقلا ونقلا كتابا وسنة واجماعا
خرج المجتهد التام وبقي الباقي تحت عموم المنع والتقليد ايضا وان كان ممنوعا بالاصل مفتقرا جوازه الى الدليل الا ان الدليل في الجواز
قائم وهو مستصحب حالته السابقة فيجب عليه ان لا ينقض اليقين السابق الا بيقين مثله ولا ينقضه بالشك ابدا الثالث لزوم الدور
ولتوضيحه ان حصول الظن للمتجزي في مسئلة التجزي حصول الظن له باستباحة العمل بالظن فيكون الواسطة في استباحة اخذه بالظن
اخذه بالظن واخذه بالظن اعني هذا الاخذ الخاص الذي جعله علة من جملة المعلول لان ... السئل عنه ويقال له كيف جوزت و
استبحت الاخذ بهذا الظن وجعلته علة مع انك قد ابيت عنه عقلا وشرعا كان هذا الظن الخاص ايضا كما كونه علة يكون معلولا
فلهذا الا الدور المصرح فان قلت انما يجعل هذا الاخذ الخاص علة لغيره اعني الاخذ بالظن في الفروع لا علة لنفسه لكونه علة
ومعلولا قلت لا فرق في تحريم الاخذ بالظن بين الاصول والفروع بل هو في الاصول اشد لابتناء الفروع عليها سيما مثل هذا
الاصل العظيم وما ضاهاه مما لا يرجع الى موضوعات الاحكام ولا يختص بمسائل اللغات وبالجملة فالغرض الاحتجاج على اخذ المتجزي بالظن
في المجتهد المطلق لا على الاخذ بالظن حاصلا وذا الممنوع انما هو المطلق وبعبارة اخرى بني جواز اخذه بالظن على اخذه في الخارج بالظن
واخذه خارجا بالظن موقوف على جواز الاخذ بالظن فكان جواز الاخذ بالظن موقوفا على جواز الاخذ بالظن ومنها
ان جواز التجزي والاجتهاد والاستقلال في بعض الاحكام موقوف على التجزي والاجتهاد والاستقلال بالحكم في خصوص مسئلة التجزي
اعني الحكم بان القادر على استنباط البعض فله ان يستنبط فالتجزي والاجتهاد والاستقلال بهذا الحكم الخاص من جملة المعلول الذي توقف
عليه اذ الغرض الاستدلال على مطلق التجزي وتوضيح المقام ان موضع النزاع ومورد الخلاف هو جواز اخذ المتجزي بمطلق
ظنه وجواز تجزيه مطلقا سواء كان ظنه وتجزيه في المسئلة الاصولية او الفرعية ام في مسئلة جواز التجزي فهذا المطلق معلق بالنزاع و
وورد على المستدل والمانع ينكره وحينئذ فلا شبهة في انه اذا رام المجوز اثبات اخذه بالظن في المسئلة الفرعية وجواز تجزيه فيها
بالظن والتجزي في مسئلة التجزي لزم الدور جزما ضرورة ان ظنه وتجزيه في مسئلة التجزي ايضا من المدلول والمعلول الذي يحتاج

الى الدليل

١٤ البحر

الى الدليل العلة في اعتباره او جواز الاخذ به فيكون هذا الظن والتجزي نفس الدليل والعلة والمدلول والمعلول وهو دور مصرح وملخص
في خصوص الظن والتجزي في المسئلة الفرعية بحيث كان جواز الاخذ بظنه وتجزيه في مسئلة التجزي مسلما عند المانع او صحيحا
في الواقع حتى يمكن الاستدلال به على جواز الاخذ بظنه وتجزيه في المسئلة الفرعية ومنها ان صحة اعتماد المتجزي على ظنه في
مسئلة الفروع متوقف على صحة اعتماده على ظنه في مسئلة الاصول وصحة اعتماده على ظنه في مسئلة الاصول متوقف
على صحة اعتماده على ظنه في مسئلة الفروع بالبيان الذي ذكرناه في التقريرين الاولين فصحة اعتماده على ظنه في مسئلة
الفروع متوقف على صحة اعتماده على ظنه في مسئلة الفروع وقد يقال بلزوم التسلسل على التقرير المذكور باعتبار
توقف الثاني على ثالث وهو على رابع وهو على خامس وهكذا الى ما لا نهاية له والمراد انه اما ان يرجع سلسلة التوقف على الاول
فيدور او يذهب الى غير النهاية فيتسلسل وربما يتخيل لزوم الدور او التسلسل في المجتهد المطلق ايضا بزعم فقد الاجماع
في حقه وانت خبير بان اجماع العلماء كافة قائم على ان المجتهد المطلق جاز له البناء على مؤدى اجتهاده من غير توقف على امر
دفعا عنه الدور والتسلسل في حق المتجزي على جميع التقريرات بان الثاني اعني الاخذ بالظن في مسئلة التجزي وجواز التجزي
فيها والاعتماد على الظن فيها مسئلة كلامية لا يتوقف على الاخذ بمؤدى الاستنباط في الفروع بل هو ايضا نظير حجية
الاجماع وعدمه مثلا مسئلة من اصول الكلام فلا دور ولا تسلسل اقول ان هذا غير مستبعد وبه يندفع الدور والتسلسل
الا ان الذي يقتضيه التحقيق ان الكلام فيه في علم الكلام يرجع بعد امعان النظر والتامل التام الى عدم جواز التجزي في الاجتهاد
بل من عدم جواز عمل المتجزي بمؤدى استنباطه ضرورة ان ذلك مفتقر الى حجة تقتضيه وهي منتفية عقلا وشرعا الا عند القائلين
بحجية الظن المطلق بكون ظنه في مسئلة التجزي الاصل من الامارات القاضية بجواز التجزي حجة ويتفرع عليها جواز التجزي في المسئلة
الفرعية وصحة العمل بمؤدى استنباطه الا ان هذا القول في غاية الوهن والسخافة كما بيناه في موضعه وربما تخيل دفع الدور
بالتزام الاكتفاء بالظن في مسئلة الاصول يعني مسئلة التجزي من غير توقف على صحة التجزي في الفروع فجواز التجزي في الاصول
مع عدم الاطلاع على جميع شرائط الكمال فيه لا اشكال او كان ما فاق في الفروع وحينئذ يندفع الاشكال
بان التجزي في الفروع على التجزي في الاصول وهما متغايران ولا عكس فيما بعد دفع الدور يندفع التسلسل ايضا لان
الله لا يتعلق المتجزي المجتهد المطلق في جواز تقليده وعدم البناء على مؤدى استنباط ظنه فاذا فعل ذلك تخلص عن الاشكال
من ورود الدور وتكلف دفعه فان الدليل القاطع قد دل على جواز اعتماد المجتهد المطلق على ظنه وعلى جواز تقليد
غيره له ان كان بالقاصر التجزي ايضا لانا نقول لم نقم القاطع الا على جواز تقليد العامي الصرف واما المتجزي فكيف
يحصل القطع بامتناع تقليده ولا سيما في الاصول ولئن سلمنا واجزنا عليه التقليد في الاصول فليقلد في جواز

الاعتماد على ظنه والعمل بمؤدى استنباطه فان التخلص من الاشكال في المسئلة الاصولية كما يحصل بتقليد المجتهد المطلق
في جواز التقليد كذلك يحصل بتقليده في جواز الاعتماد على ظنه والعمل بمؤدى استنباطه فيرجع الامر اما على التحكم
واذن فطريق تخلصه بعد البناء على ظنه في مسئلة التجزي بجواز الاكتفاء بالظن في الاصول ولا يخفى ضعف هذا
المقال فان ما يكتفى فيه بالظن من الاصول انما هو الذي ارتبط باوضاع اللغات ومداليل الالفاظ واما ما ينبني عليه
مثل هذا الاصل العظيم فلا يجوز فيه الاكتفاء بالظن كيف والظن في مثله شبه منعا من الظن في الفروع فالدور بحاله باق
على حاله ويكون اثبات الظن بالظن ولا يندفع بهذا التحرير الفاسد وغاية ما يمكن ان يقال ان المكلفين على
ثلثة انواع مجتهد مطلق ومتجز وعامي صرف ولا اشكال في ان الاول يعمل بمؤدى اجتهاده كما انه لا اشكال في ان الثالث
يقلد الاول وانما الاشكال في الثاني لعدم قاطع على احد الحكمين في حقه اذ فرقة يقولون انه يجتهد واخرى يقولون
انه يقلد ولكل من الفريقين على ما حكموا به الا دليل ظني واذن فالمتجزي لا يحصل له من تقليده في المسائل الفرعية الا الظن
وكذا لا يحصل له من اجتهاده الا الظن والظنان متعارضان واذا تعارضا تساقطا ولا يمكن له تحصيل العلم فتكليفه
بتحصيل العلم تكليف بما لا يطاق فيكون هذا دليلا قطعيا على جواز الاخذ بظنه في خصوص هذه المسئلة الاصولية اعني مسئلة
جواز التجزي وان منعنا من الاخذ بالظن في الاصول مطلقا او فيما لا يرجع الى اللغات كهذه المسئلة وجهة الادلة الاربعة
هذا كله على مذاق القوم حيث يعملون بالظن الماخاصا او مطلقا وليس شيء منهما يغني من الحق شيئا فالحق ان
يقال انه لا دليل يقتضي جواز عمل المتجزي بما يدركه اصلا والسواد في ذلك مسئلة التجزي ومسئلة الفروع ولا
ريب في انه مكلف وقضية ذلك ان تقليد المجتهد المطلق واخذ بقوله لتعيد الاقرب الى الظن اللازم الحجة
عليه تقليد الاعلم فان كان هذا المجتهد المطلق قد ادرك بعد اجتهاده في ادلة الطرفين الترجيح تعبدا على المختار
جواز التجزي وصحة بناء المتجزي على مؤدى اجتهاده اجتهد وبنى عليه وان كان قد ادرك بعد اجتهاده فيها منع
التجزي وعدم جواز اخذ المتجزي بمؤدى استنباطه لم يجتهد وقلد في جميع المسائل الفرعية كل ذلك من باب التعبد
وليس شيء منه مبتنيا على الظن اذ الاخذ به محرم وعلاوة شرعا كتابا وسنة واجماعا كما فصلناه في موضعه
في ويح الاول وك انه لا يبعد في جواز اخذ المتجزي بعلمه في كل مسئلة حصل له العلم فيها بالاجتهاد اذ لا شيء اسنى
من العلم وهذا في علمه بالواقع في غاية الظهور واما اذا علم بكون حكم مدلول الادلة مع عدم علمه بمطابقته للواقع
فغاية ما يكون مشتاة من جهله بالواقع ومن ان المدار في التكليف على تحصيل العلم بالخروج عن العهدة بالسلوك في
طريق معتبر عند صاحب الشرع لا على تحصيل العلم بالواقع والثاني اقرب الشك كما انه اذا قطع بالاجتهاد

انه لا يجوز

انه لا يجوز الرجوع في مسئلة التجزي الى المجتهد المطلق فالواجب عليه حينئذ البناء على التقليد في جميع المسائل الفرعية كالعامي اذ
لا يمكن له العمل بما اعتقده من جواز التجزي لما لزم من استلزام الدور وعلى تقدير تسليم فقد الدور يحتمل من المسائل الكلامية
فلا دليل على اعتبار اعتقاده وادراكه ذلك وجواز التعويل عليه هذا اذا لم يمكن الاحتياط في المسائل الفرعية
كما اذا دار الامر بين الوجوب والحرمة بان يرى وجوب صلوة الجمعة واعتقد المجتهد المطلق حرمتها واما اذا امكن فالاولى
عليه الاحتياط بتطبيق رايه لراي المجتهد المطلق كما اذا اعتقد حرمته والمجتهد المطلق يرى انه مكروه او بالعكس وقيل
يرى انه واجب والمجتهد المطلق اعتقد استحبابه او بالعكس وبالجملة الاحتياط ما امكن يجب عليه في الصورة المفروضة
فانه وان لم يكن واجبا في اصله الا انه قد يجب لطرو الطوارئ كما هو الحال فيما نحن فيه لا لما على البناء باصالة الاشتغال
كما هو المختار ٣ الثالث انه لا اشكال في تقليده من المجتهد المطلق في مسئلة التجزي اذا توافقا فيها كما اذا اعتقدا
جواز التجزي او منعه وكذا اذا كان متوقفا فيها وانما الاشكال فيما اذا تخالفا فيها بان يكون مذهب المجتهد المطلق
جواز التجزي ومذهب المتجزي منعه او بالعكس والحق فيه ايضا جواز تقليده فيها لعدم الاعتداد بمذهبه ووجوب ظنه
وعدم شمان الرابع انه كما جاز له العمل بمؤدى اجتهاده بنفسه بعد تجويز المجتهد المطلق جاز له الافتاء به ايضا
واما قضاؤه وحكومته ومرافعته فيها فالحق عدم جوازها للظهور اتفاقهم على اشتراط الاجتهاد التام في ذلك
فانه من مناصب الانبياء او الاوصياء عليهم السلم ولعل انقطاع اليد عنهم عليهم السلم مخصوص بمن نصبوه على جهة
العموم ورخصوه فيه والعالم المتيقن كونه منصوبا عنهم من قبلهم صلوات الله عليهم هو المجتهد المطلق نعم لا يبعد
جواز جعل المتجزي قاضي التحكيم وبذلك يتضح وجه في زمان الغيبة وبه يحصل الفرق بين قاضي التحكيم والوالي على
سبيل العموم حيث اعتبر فيه الاجتهاد التام كما يمكن تعريفهما في هذا الزمان بالاعلمية وغيرها بلزوم اعتبارها
فيه لما للولاية العامة وعدم اعتبارها في قاضي التحكيم فتطرح شرطي تحقق الاجتهاد المطلق شروط بعضها
مما يتوقف عليه اصل الاجتهاد وبعضها مما يتوقف عليه كماله ولا يبعد ان يعلم انه انما يكفي في اصل الاجتهاد بالملكة والقوة
يكفي في شروطها العلمية ايضا بذلك مثل ملكة النحو والصرف واللغة ونحوها وان كان المعتبر في اصل الاجتهاد الفعلية على ما هو
المختار من لزوم العلم والادراك بالعذر المعتد به من المسائل الفقهية بالفعل فالمعتبر في شرائطها العلمية ايضا الفعلية بان يعلم
العذر المعتد به من علم النحو مثلا بالفعل ولا يكفي فيه وفيما ضاهاه مجرد الملكة والقوة وعلى التقديرين فهو على الاجمال الى معرفة
جميع ما يتوقف عليه فانه يحتاج الى اثبات المسائل الشرعية الفرعية ان شئت الوقوف عليها مفصلا فاصغ الى ما نتلو عليك في
نقد ذلك فنقول اولها علم الكلام والوجه في ذلك انه لا مرية في ان الاحكام الفقهية ليست بديهية بل نظرية

مفتقرة الى الاحتجاج بما هو ادلتها تفصيلا قد عرفت ان الاجتهاد هو صرف النظر في مدارك الاحكام الشرعية الفرعية وعمدة
مداركها بل جميعها راجع الى الكتاب والسنة فيجب معرفتهما ومعرفة مصدر كل منهما والاعتقاد به والتصديق بصفات
الله الكمالية ونبوة الجلالية وحكمته وعدله وعدم كذبه والاذعان بصدق الرسول صلى الله عليه واله وان جميع ما جاء به حق
ومعرفة اوصيائه عليهم السلم وكونهم موصوفين بصفاته صلى الله عليه واله وان جميعهم متخلقون باخلاق الله تعالى
وانهم حجج الله على خلقه وانه تعالى لا يحب ولا يفعل الا ما هو حسن وصلاح حكيم قادر عليم مكلف لعباده بارسال الرسل و
انزال الكتب وانه لا يفعل القبيح ولا يجري الاعجاز على يد كاذب وبالجملة انه موصوف بجميع الصفات الكمالية منزه عن
جميع القبائح والنقائص ثم عرف من هو الواسطة بينه تعالى وبين عباده بتبليغ الاحكام وايصال التكاليف الى العباد و
عرف اوصيائه وخلفائه الذين المبعوث اليهم واحدا بعد واحد عليهم السلم وعرف ان جميعهم معصومون من الخطاء والسهو
والنسيان وانهم امناء الله تعالى وحججه على عباده وانهم حكماء في القول والعمل وانهم لا يتكلمون بكلام يريدون خلاف
ظاهره الا انهم يقيمون قرينة على ذلك ولا يؤخرون عن وقت الحاجة وكذا لا يقيمون دليلا على خلاف ظاهر الكلام مع عدم
ارادتهم اياه وانهم منزهون عن جميع القبائح والنواقص ومطهرون عنها معصومون عن المعاصي والخطايا ويستحيل
عليهم الكذب والخطاء والسهو والنسيان عالمون بجميع ما يحتاج اليه العباد الى يوم القيمة من الاحكام والحلال والحرام والسنن والاداب
وغير ذلك مما ينتظم به امور معاشهم ومعادهم ويطمئن من يريد استنباط الاحكام عن مداركها الشرعية بحقيقة
الكتاب والسنة بقول الله تعالى واقوالهم وافعالهم وتقريراتهم عليهم الصلوة والسلم وكان ذلك حجة ومن المعلوم ان المتكفل
بهذه المعارف هو علم الكلام ومن هنا افتى فيه الفاضل المعرجي بان الاجتهاد لا يتوقف على البعض المطالب الكلامية
كقبح تاخير البيان عن وقت الحاجة وارادة خلاف ظاهر اللفظ من غير اقامة قرينة عليه وقبح تكليف ما لا يطاق
الا انها من الامور المذكورة المبنية في علم اصول الفقه واصل الاجتهاد لا يتوقف تحققه على ازيد من ذلك من وجود
الصانع والاعتقاد بصفاته الكمالية ومعرفة الرسول والاوصياء عليهم السلم وعصمتهم وطهارتهم وسائر صفاتهم واذا
فلا حاجة في حصول الاجتهاد الى علم الكلام نعم هو مفتقر اليه لتصحيح الاعتقاد والاتصاف بشرف الاسلام والايمان واهلية
الاجتهاد فلا ارتباط له بذلك لانه لو فرض كافر استنبط الاحكام عن مداركها تسليما لاصولنا وعقائدنا ولكونه
عالما مبنيا يكون ذلك اجتهادا لان من راعى الخطابات الشرعية وجرى بها على القواعد الاصولية بتحصيل الاحكام الفقهية
وان لم يؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله والعقل لا يابى عن ذلك فلو سلم العبد ذلك وامر بالرجوع الى رسوله والائمة عليهم الصلوة
والسلم جاز له الابتناء على ما استنبطه في حال الكفر فصحح عمله بمؤدى اجتهاده متوقف على علم الكلام لا اصل اجتهاده ذات

خبر ما

خبر ما فيه ضرورة ان الاجتهاد هو صرف النظر المستتبع للعلم بالاحكام واعتقادها والاذعان بثبوتها في الواقع ونفس الامر ومن
الواضح انه لا يحصل الا باعتقاد ثبوت مصدرها والكافر المفروض لا يعتقد بهذا فيما لا يعتقد بطلانه وان الرسول
صلى الله عليه واله الذي سوى الاوصيائه عليهم السلم لعله حجج الله على خلقه فكيف يمكن ان يعتقد بالاحكام وبدون الاعتقاد
لم يحصل الاجتهاد ثم ان المعتبر من علم الكلام ما يعرف به الله تعالى وما يلزمه من صفات الجلال والاكرام وعدله وحكمته ونبوة
نبينا محمد صلى الله عليه واله وعصمته وامامة الائمة عليهم السلم وعصمتهم ليحصل الوثوق بخبرهم ويتحقق الحجة به والتصديق
بما جاء به النبي صلى الله عليه واله من احوال الدنيا والاخرة كل ذلك بالدليل التفصيلي ولا يشترط زيادة على ذلك بالاطلاع
على ما حققه المتكلمون من احكام الجواهر والاعراض وما اشتملت عليه كتب الكلام من المقدمات والاعتراضات والاجوبة
الحجج ودفع الشبه وان وجبت معرفته كفاية من جهة اخرى وهو الضال من له ذوق سليم وعقل مستقيم والافرح ما
الحق نفسه الى التهلكة ويقع في ورطة الهلاكة والاخبار عن العوص في علم الكلام المحمول على من كان ليس له استعداد لذلك وكان
في سليقته اعوجاج يشتبه عليه كثير مما يتعلق باصول العقائد وذلك يوجب ضلالته وخروجه عن الصراط المستقيم والحاصل
ان الواجب من علم الكلام هو الذي يتحقق به اصل الايمان والاسلام وهذا هو القدر الذي ذكره في الخواص والعوام
ومن ثم صرح جماعة من المحققين بان الكلام ليس شرطا في التفقه وان ما يتوقف عليه منه مشترك بين سائر المكلفين
وان كان النزاع معهم يعود لفظيا لان الذي نقول بكونه شرطا في التفقه ليس ازيد عما يجب معرفته على كل مكلف
ثم الواجب على الجميع ما يتحقق به الاسلام والايمان بالدليل لا على سبيل التقليد ولا بالاقتدار على ايراد الحجج الشكلية ودفع
الشبهات المعضلة ثانيها علم الاصول فانه اهم ما يتوقف عليه الاجتهاد لوضوح ان الاحكام الفقهية تستنبط بالاجتهاد عن الادلة الاربع
وهذا يتوقف على اثبات حجيتها وامتياز المعتبر منها عن غيره ومعرفة ما يعرف به ادلة الاحكام من الامر والنهي والعموم والخصوص والاطلاق
والتقييد والاجمال والبيان وطرق دفع التعارض بين الدليلين ثم الرجوع الى التخيير مع التكافؤ وكل ذلك بالاجتهاد والاستدلال
لا الاكتفاء فيها بمجرد التقليد وعن الشهيد الثاني رحمه الله انه ذهب الى الاكتفاء بالتقليد فيه قائلا بانه القدر الضروري من ذلك كالاطلاق
والتقييد وطرق العمل للتخلص من تعارض الادلة فقد ذكرها الاصحاب في الكتب الفقهية الاستدلالية فالحكم لو وجب تعلم هذا العلم
مطلقا يحتاج الى دليل انتهى واقول ان اراد بذلك الكفاية وجوب الرجوع الى الكتب المدونة في الاصول وجاز الاكتفاء بما ذكر
استطرادا في الكتب الاستدلالية فهو مسلم الا ان الواجب ادراك مطالبه بالاستدلال والاجتهاد لا الاخذ بها على وجه التقليد ثم
قد صرح الفاضل باستعلام العلوم من الكتب المدونة فيها جاز الاكتفاء بالرجوع الى ما ذكر في تضاعيف علم اخر استطرادا وان اراد به منع توقف
الاجتهاد على كل ما ذكر فيها فهو لم يمنع ذلك كون هذا العلم احق حشوا وتطويلا من سائر العلوم وان اراد به تسهيل الامر في هذا

أفان قلت لا حاجة الى علم الاصول لوجهين احدهما ان استعلام الاحكام عن مداركها لو كان موقوفا على مراعاة هذا الفن لم يكن تدوينه والثاني باطل لما ثبت من انه لم يكن
لما لا كجهين من ان العلماء في مدة متطاولة لم يكن حدث علم الاصول كانوا يستعلمون الاحكام الفرعية من الكتاب والسنة مع انهم لم يكونوا عالمين بعلم الاصول لانه قد
حدث تدوينه بعد عهد الائمة عليهم السلام ولم ينقل عن احد منهم عليهم السلام الانكار على هؤلاء العلماء رضوان الله عليهم بل المعلوم تقريرهم اياهم وكان ذلك الطريق مستمرا
عند الشيعة الى زمان القديمين الحسن بن ابي عقيل والى علي احمد بن الجنيد فلا يكون العمل بالايات والاخبار موقوفا على العلم بمسائل الاصول ثانيهما ان الفروع الفقهية
لوجوب العمل باوامر الشرع ونواهيه ومن عرف اللغة والنحو والصرف يمكن من العمل بهما فلا يجوز له التخلف والنقل باني لا اعرف علم الاصول الاترى انه لو حكم ملك اعلى
العلم بما يجب من الاوامر والنواهي العلم فرجهه بما توصلوا الى الكتب الى الاستدلال به وان القدر الضروري يحصل عند مراعاة كتب الاستدلال الاستنباط
الاستعانة الذي حينئذ ما الارشد الوهم صور انه لا يستقيم في العادة تحصيل ملكة في فن من الفنون بحيث يتمكن من التفريع عليه مع مراعاته فيما يحتاج اليه
لمجرد ما ذكر من استظهار ولو بالاثار وكيف يسع الاستدلال على مطالبه حتى يكون راسخ القدم فيه عارفا بمصادره وموارده
فان ملكة المعرفة لا تحصل حقيقة بالاثار جميع الى الكتب المؤلفة فيه بطريق الاجتهاد والاستدلال اذ لو كان ذلك بطريق التقليد
لكان اصل اجتهاده في المسائل الفقهية ايضا تقليد الا اجتهادا وان كان اصل الاجتهاد الاترى انه فرق بين قولك هذا
واجب لان الامر عليه والامر حقيقة في الوجوب وقولك هذا واجب لان الامر عليه وقال فلان الامر حقيقة في الوجوب
فكيف يصح بناء الاجتهاد على التقليد وبالجملة ان جميع ما ذكر في هذا الفن يرجع الى العلوم العربية كمسائل الحقيقة
والمجاز والمشترك والاوامر والنواهي وصيغ العموم وامثالها ويكفي فيها التقليد يرجع السقوط اذ الاكتفاء فيها
بالتقليد يستلزم بناء الاجتهاد على التقليد وهو كما عرفت ظاهر الفساد واما ثانيها علم اللغة لان الاستدلال على المسائل
الفقهية يكون العمدة فيه بالكتاب والسنة وهما عربيان فلا جرم يفتقر الى معرفة معاني جواهر الكلم المتكفل بها علم متن اللغة
المعرفة ايضا لطريق الاجتهاد وترجيح ما اختلف فيه اقوال اللغويين فيتوقف ان الصعيد مثلا هل هو التراب
الخالص او وجه الارض لو لا كما لا يكون ذلك في ذكره بل يكفي ان يعتبر الى ادراك المعنى وترجيح احد شقي الاختلاف بالرجوع
الى الكتب المدونة فيها الى ان يعتبر ذكر في وجه الافتقار الى اللغة من كون المستدل بحر بيانه هو الكتاب
والسنة ولا يتمشى في ان المعنى يختلف باختلاف الاعراب كما هو في قولك اخرج زيد فان فيه المفعول في منصوب
بدل ان فرا مرفوعا يكون سوالا عن الذي صار سببا للحسن وان فرا مجرورا والصفة مرفوعا يقع
سوالا عن اعضاء زيد ان ابها احسن وبالجملة لتوقف الاجتهاد على معرفة اعراب الكلام وبنائه ووجوه اعرابه
مما لا شبهة فيه والمتكفل به علم النحو خامسها علم الصرف يستدل على لو ضوح اختلاف المعنى باختلاف هيئة الكلمة
من جهة الماضوية والمضارعية وصور الامر والنهي والصفات وغير ذلك من كون الكلمة مجردة او مزيدا فيها فان
قوله تعالى حتى يطهرن ان قرا مجردا ابدا على جواز الوقاع بعد انقطاع الحيض من غير غسل على القول بعدم ثبوت الحقيقة
الشرعية وان قرئ مزيدا فيه اعني يطهّرن بتشديد الطاء والهاء يكون للطهارة وزيادة المباني تدل على زيادة
المعاني فيستفاد من وجوب الغسل وعدم جواز الوقاع قبله والمتكفل بذلك المعرفة هو علم الصرف وما يشابه
ثم ان العرب الى اصل التحقيق في تلك الامور عند نقلها مما ذكر الى ملك العلوم الثلثة بدفوع بان المقصود
بيان احتياج الاجتهاد الى هذه المعارف باي طريق كان مضافا الى ان كثيرا منهم لا يعرفون المعاني اللغوية المذكورة

في كتب اللغة علما فضلا فيها ولا يميزون حقايقها عن مجازاتها وكذا لا يعرفون القواعد النحوية ولا الفاعل من الكلم المفردة
ولا المركبة وان كانوا من اهل اللسان فان قيل ان عمدة ادلة الفقه بل كلها الكتاب والسنة فاذا قرئا باللغة العجمية ببيان
ترجمتها لكون ذلك مغنيا عن اللغة والنحو والصرف نقول انه لا يصح الاكتفاء بالترجمة ولو صدرت عن عدل بل عدلين
لما عرفت من ان اللازم هو الاستدلال على ما يتوقف عليه الاجتهاد وقضية ذلك الرجوع الى تلك العلوم لمعرفة
صحة الترجمة وفسادها لما يتطرق الى ترجمة المترجم من احتمال الخطاء والسهو والنسيان فلا يجوز الاكتفاء في ذلك
بمجرد التقليد لظهور شناعة بناء الاجتهاد على التقليد سادسها علم البلاغة لان المتكفل بتحقيق الحقيقة والمجاز
والكناية وايراد المعنى الواحد بطرق مختلفة وبيان الفصاحة والبلاغة وطرقهما واسبابهما وعللهما وكل ذلك
مما يتوقف عليه الاجتهاد اذ كثيرا ما يحصل التعارض بين الدليلين ويجب ترجيح احدهما على الاخر بالحقيقة والفصاحة
فان ما يدل على الحكم بطريق الحقيقة مقدم على ما يدل عليه مجازا وما هو فصيح راجح على الذي ليس بفصيح وان لم نقل بتقديم
الافصح على الفصيح والواجب فيه ايضا المرجع الى ما هو الوقوف على مسائله بطريق الاجتهاد فان قلت ان الحقيقة
والمجاز يعرفان في علم الاصول والفصاحة ايضا تعرف بحسن السليقة واستقامة الذوق وقضية ذلك عدم
توقف اصل الاجتهاد على خصوص علم البلاغة وان توقف عليه كما له قلت ان علم البلاغة مركب من علوم
ثلثة المعاني المتكفل بايضاح كيفية مطابقة الكلام لمقتضى الحال والبيان الباحث عن ايراد المعنى الواحد بالطرق
المختلفة والبديع المعروف به وجوه تحسين الكلام ولا شك ان معرفة الاخير من كمال الاجتهاد وليس شرطا
فيه واما الاولان فيحقق اصل الاجتهاد وشرطيتهما متوقف على كل منهما وايراد مباحث الحقيقة والمجاز التي
هي من علم البيان في الاصول غير ضار لان المقصود ان مسائل علم المعاني والبيان مما يتوقف عليه الاجتهاد وان كان بعضها
مذكورا في غيرهما وانما جعلنا ما ذكر مما يتوقف عليه الاصول لان اصل علم الاصول ما يبحث فيه عن حجية الادلة
وايراد مباحث الحقيقة والمجاز فيه لا يجاد ان يكون في محله كما يشهد بذلك عدم صدق حد الاصول عليه
والقواعد الممهدة لخصوص استنباط الاحكام الشرعية الفرعية لافتقار كثير من العلوم بل جميعها الى المحاورات والكلمات
اليه الاترى ان تدوين بعض المعاني اللغوية في علم الاصول مثل كون الامر للطلب الفعل والنهي
لطلب الترك والاول دليلا على الاجزاء والثاني على الفساد ونحو ذلك لا يوجب ان لا يكون علم اللغة
شرطا في الاجتهاد ثم ان العارف بالفصاحة والبلاغة واسبابهما بحسن السليقة واستقامة الذوق
من غير مزاولة علم البلاغة ان وجد فهو في غاية الندرة والنادر كالمعدوم بل لا كثير بالحقيقة ان كان موجودا وعند التمكن

عالما فلولا عن حضرة الاحدية جلت حكمته سابعها علم المنطق وذلك لان الاستدلال على المطالب لا يتم بدون معرفة هذا الفن
لانه لابد فيه من معرفة كيفية النظر والاستدلال واثبات النتايج ووجوه الاشكال الاقترانية الماخوذة في حال الاجتهاد ولا محالة على المدرك
وكذا معرفة العكوس والمناقضات واقسام القياس من الاقتراني والاستثنائي وما تركب من الحملي او الشرطي او منهما
والاتصال والانفصال وقياس الخلف ونحو ذلك مما له دخل في الاستدلال على اثبات المسائل حين الاجتهاد وكان ذلك
فلا بد فيه من معرفة طريق الاجتهاد لا على وجه التقليد والتكفل بذلك كله هو علم المنطق فان قلت ان علم المنطق مستغنى عنه
لان معرفة الاحكام الفرعية من مناطيق الالفاظ ومفاهيمها عند الاجتهاد لا يحتاج الى الاستدلال كي يفتقر الى الاحتياج
الى تمييز صحيحه من فاسده قلت ليس الامر كذلك لان المعرفة المذكورة مفتقرة الى الاستدلال لو ضوح ان المناطيق والمفاهيم
دليل الكلية الكبرى في استنباط الحكم الفرعي كما يقال هذه صلوة وكل صلوة يجب فيها القراءة فهذه تجب فيها القراءة والحجة
على الكلية قوله صلى الله عليه وآله لا صلوة الا بفاتحة الكتاب ولو لم نقل ان الاجتهاد ليس منحصرا في اثبات الحكم بالمناطيق
والمفاهيم فقط بل معظمه رد الفروع الى الاصول ولا شبهة في افتقاره الى الاستدلال المحتاج الى تمييز صحيحه من فاسده ولا سيما الفروع
الغريبة فان غرابة الفرع باعتبار عدم ظهور اندراجه في الموضوع وكان الاستدلال بالقياس وترتيب المقدمتين
كاشفا عن الاندراج ومظهرا له كان رده الى الاصل احوج الى الميزان من رد الفروع القريبة لوضوح اندراجها ولا
مرية في ان تصحيح الدليل لا يتم بدون معرفة القوانين المنطقية ومما ذكرنا انه لا ينبغي التامل في توقف الاجتهاد على معرفة علم
المنطق كما يتوقف على العلوم الستة السابقة نعم يجب الاقتصار في كل منها على قدر يرتفع به الحاجة ويندفع به الضرورة بطريق
الاستدلال والاجتهاد لا بالاخذ من الغير والاخذ من الكتب المدونة فيها على وجه التقليد والاعراض عن معظم العمر فيها والبحث عما
لا حاجة اليه منها بالغور والتفتيش في الكتب المبسوطة المدونة فيها والوقوف على جميع اقوال المصنفين وتميز الصحيح منها عن غيره
في جميع مسائلها التي لا ارتباط لها بادراك الاحكام الفقهية فانه ليس لها فائدة يعتد بها الا تضييع العمر وتسويف الاوقات
اذ الكمال فيها لا يعتد به وانما يتكامل النفس بالعلم بالعلوم الاصلية والفرعية والعمل لو ضوح ان الترقي والعروج الى المبدأ الاعلى
والطيران الى الوكر الاولى لا يحصل الا بجناحي العلم والعمل والمراد بالعلم هو معرفة الله ومعرفة النبي صلى الله عليه وآله ومعرفة الائمة
عليهم الصلوة والسلام التي هي اصول الدين ثم معرفة الفروع الشرعية والمراد بالعمل اطاعة الله والرسول والائمة صلوات الله
وسلامه عليهم وامتثال اوامرهم ونواهيهم وعبادته تعالى شانه مخلصا له الدين والتعبد بالاتيان بالمعروف والاجتناب عن
المكروه ليحصل القرب بوجهيه اعني قرب الفرائض وقرب النوافل وينبغي ان يعلم ان العلوم المحتاج اليها الاخيرة من العلوم الادبية
فان علم الادب يطلق على ما يتعلق باصلاح المنطق ومعرفة المحاورات ومن البين ان علم المنطق يوجب اصلاح المنطق ولا دخل الا فيه ثاني

معرفة المحاورات في مقام المناظرة وغيره ويطلق على اللغة والنحو والصرف والاشتقاق والمعاني والبيان والعروض والقافية وعلم الخط
وانشاء الرسايل والخطب واما البديع فيحلوه ذيلا لعلم البلاغة الذي هو المعاني والبيان وكذا يطلق على علم الكلام وعلم الاخلاق
وجه هذا الاطلاق انه له مناسبة لمعناه اللغوي قال في المجمع الادب حسن الاخلاق الى ان قال وادبته ادبا من باب ضرب علمته رياضة
النفس ومحاسن الاخلاق وادبته تاديبا مبالغة وتكثير ومنه الحديث خير ما ورث الاباء الابناء الادب قال مسعود بن بكر الادب
العلم وقيل كان على علي عليه السلام يؤدب اصحابه اي يعلمهم العلم ومحاسن الاخلاق وادبته تاديبا اذا عاقبته على اساءته ومنه
قوله عليه السلام من فعل كذا فليؤدب وادبته فتادب انتهى وفي القاموس الادب محركة الظرف وحسن التناول
ادب كحسن فهو اديب والجمع ادباء وادبه علمه فتادب واستادب وادب البلاد ملأها عدلا والادبة الصنيع
العجب وفي المجمع ظرف الرجل ظرافة فهو ظريف اذا حسن ادبه وفي القاموس الظرف الوعاء والجمع ظروف والكياسة
ظرف ككرم ظرفا وظرافة قليلة فهو ظريف من ظرفاء الى اخر ما قال ويستفاد منه ان الظريف الذي هو بمعنى الاديب
الكيس واما معنى الكيس فقال في المجمع في الحديث الكيس من دان نفسه وعمل لما بعد الموت الكيس العاقل وقيل
هو الكيس كفلس العقل والفطنة وجودة القريحة وقيل الكيس مخفف من كيس مثل هين وهين والاول اصح
لان الكيس مصدر كاس كباع والكيس بالتثقيل اسم فاعل وجمعه اكياس مثل جيد واجياد ثامنها علم التفسير
فانه مما يتوقف الاجتهاد في الجملة بيانه ان بعض ما يتعلق بعلم التفسير مما تكفل به ساير العلوم المتقدمة كبيان المعاني الجوهرية
للكلم والمفاهيم الهيئية لها ووجوه تراكيب الكلمات وغير ذلك مما تكفل به اللغة والنحو والصرف فعلم التفسير من تلك
لا يكون شرطا في الاجتهاد اذ تلك الامور قد تبين في العلوم الثلثة المذكورة واما باعتبار اشتمال الكتاب على
الناسخ والمنسوخ والمحكم والمتشابه ونزول جملة من اياته في مورد خاص واختلاف شان نزولها وموقع نزولها
فعلم التفسير من هذه الحيثية يكون شرطا في الاجتهاد فيجب معرفته بالاجتهاد ليتمكن من استنباط الاحكام من الكتاب ولا
سيما شان نزول الاية وموقع وروده اذ كثيرا ما يحمل اللفظ على معناه المجازي من جهة تنزيل الاية في مورد خاص
والظاهر كفاية الاطلاع على تفسير خصوص الايات المستنبطة منها الاحكام من غير حاجة الى الوقوف على سايرها وما
يتوهم من ان الكتاب كله مفسر بالاخبار الواردة عن الائمة الاطهار عليهم الصلوة والسلام فالواجب الرجوع اليها لتحريم
التفسير بالراي ومقتضى ذلك ان تكون معرفة هذه الاخبار مما يتوقف عليه الاجتهاد لا الامر الاخر مدفوع بان هذا هو علم
التفسير لان الاخبار المبينة لمعاني الايات الكاشفة عن شان نزولها الموضحة لانواع مفاهيمها هي الا علم التفسير فيجب
الاطلاع عليه بهذا الوجه وله كتب وتفاسير مخصوصة مثل تفسير مولانا العسكري عليه السلام وتفسير علي بن ابراهيم ومجمع البيان

لشيخنا الطبرسي والصافي للفيض القاساني ومثل تفسير نور الثقلين والقول بان الكتاب ليس بحجة لعدم امكان ادراك المعنى المراد منه الا لمن خوطب به كما عليه اكثر الاخبارية بين الوهن واضح السقوط كما دللنا عليه في مبحث الكتاب والمجلد الثاني من كتابنا فان هذه الفرقة والمخالفين قد لغوا احدى الثقلين والعروة وراء ظهورهم متمسكين فهو لاء طرحوا كتاب الله الملك القهار واولئك تركوا العترة الاطهار عليهم صلوات الله العزيز الغفار تاسعها علم الاحاديث المتعلقة بالاحكام والسنن الواردة في مسائل الحلال والحرام بان يعرف ابوابها وابواب ما فيها احاديث العبادات وما فيها اخبار المعاملات وكان عنده من الاصول المصححة ما يجمعها ويعرف موضع كل باب باب بحيث يتمكن من الرجوع اليها والبحث عنها وتمييز ما هو معمول به من غيره وقد اعرض عنه وان يعرف نسبة كل جزء او فرع في كل باب الى سائر اخبار ذلك الكتب المدونة في ذلك الباب بالتعارض او العموم والخصوص او الاطلاق والتقييد الى غير ذلك ويجمعها بحيث لا يبقى الا الجمع والترجيح والتطبيق على قواعد الاصول واستنباط الاحكام ثم لا يكتفي بأول الاستنباط بل ينظر ثانيا حتى تطمئن نفسه على ادراك استنباطه ولا يكفي الاطلاع على خصوص اخبار مودعة في باب واحد او محل واحد الا على القول بجواز التجزي وقد عرفت ضعفه فالواجب الاطلاع على الاخبار المذكورة في الاصول المعتمدة كالكتب الاربعة وغيرها مما يعين بشأنه من فقهائنا ما ذكرنا من معرفة النسبة في الاخبار وكون علم الحديث على هذا الوجه شرطا في الاجتهاد مما لا شبهة فيه اذ بدونه لا يتحقق الاجتهاد ولا يمكن الاستنباط من الاخبار كما لا يخفى على اولي الابصار وان كان معرفة متونها مما يتكفل به علم اللغة والنحو والصرف عاشرها علم الرجال بان يعرف صفات الرواة من كونهم عدولا او ثقات ام لا ليتميز الاول عن الآخر ليطمئن النفس بالرجوع الى ما رووه ويعرف اقسام الاخبار المختلفة باختلاف احوال الرواة وبعد ذلك اي خبر يجوز التعويل عليه واي خبر لا يجوز الاعتماد عليه ولا يجب ان يحفظ احوال كل منهم ويكون ذاكرا لها في جميع الاحوال بل يكفي اقتداره على استعلامها من الرجوع الى الكتب المدونة في ذلك المتكفلة ببيان احوالهم وصفاتهم حاذ يحتشرها علم الدراية المتضمن لبيان انواع الحديث من الصحيح والحسن والموثق والضعيف والمسند والمرسل والمضمر والمرفوع والمعلق والمعضل والمقطوع وعالي السند وغير عالي السند وغير ذلك مما هو مذكور في هذا العلم المذكور وربما تخيل عدم الاحتياج الى ذينك العلمين والاكتفاء بما هو مذكور في الكتب الاربعة التي صنفها المحمدون الثلثة لالتزامهم ان لا يرووا الا ما هو حجة يجوز الاعتماد عليه والافتاء بمضمونه قال شيخنا الصدوق رحمه الله قال في اول الفقيه اني لا اورد في هذا الكتاب الا ما افتي به واحكم بصحته وهو حجة بيني وبين ربي وشيخنا الكليني قدس الله نفسه قال في اول الكافي ان الغرض من تاليفه انما هو الهداية والشيخ رحمه الله في التهذيب ما في هذا والتزامهم ذلك يوجب القطع بصدور الاخبار المذكورة في الكتب الاربعة عن المعصوم عليه السلم واذن فلا حاجة

مستغنى عنه

مستغنى عنه وكذا علم الدراية وانت خبير بما فيها اذ غاية ما في شهادة كل واحد منهم الحكم بصحة ما اورد في كتابه على معتقده وذلك لا يستلزم ان يكون صحيحا عندنا لاحتمال الخطأ والسهو والاشتباه لانه لو ابقي كلامهم على ظاهره لا يقتضي ان يكون كلما ذكروا في كتبهم صحيحا وان كانوا لا عرضوا عنه في المراد الحكم بصحة بعض ما دون في كتبهم وهم العدول فيتوا بمضمونه كما هو صريح كلام شيخنا الصدوق رحمه الله حيث صرح بان افتائه به والحكم بصحته على انا نشاهد بالعيان ضعف كثير من الاخبار المدونة في كتبهم حتى ان الشيخ قد اعرض عن كثير مما في التهذيب والصدوق عن جملة مما في الفقيه مع ان الذي شهد بالصحة وقالوا باعتباره انما هو خصوص ما اخذوا به وافتوا بمضمونه لا كل ما اوردوه في كتبهم واكثر ما اوردوه فيها انما اوردوه بالتنبيه على ردها والاعلام على الاعراض عنها وربما يتوهم من انعقاد الاجماع على صحة ما في الاصول القديمة وكان مدار المتأخرين على الاخذ بها والاعتماد عليها الى يومنا هذا بين الضعف لانه مع الوهن فان الاجماع على صحة جميع ما في تلك الاصول لم يدل لانعقاد على جميع ما في الجوامع العظام والمنتقات منها وان ادعى بعض المتأخرين انهم اخذوا الجميع ما جمع المتقدم كالكليني وامثاله ولم يردوا بجميع ما روى وبالجملة فطريقة الاصحاب قديما وحديثا مستقرة على انتقاد الاخبار وردها بالرجوع الى علم الرجال ودراية الحديث فالاجماع منعقد على عكس ما توهم المتوهم وكيف يمكن الحكم بصحة جميع ما في الاصول المعتمدة من الكتب الاربعة وغيرها مع ان كثيرا من رواتها قد جاء في الاخبار تكذيبهم ولعنهم كما قال جماعة من اجلاء المشايخ في وهب بن وهب القرشي ومحمد بن موسى الهمداني وعبد الله بن محمد البلوي ومحمد بن علي الصيرفي ويونس بن ظبيان وغيرهم انهم وضاع الاحاديث وهم اصحاب اصول وقالوا في علي بن ابي حمزة البطائني انه كذاب ملعون وقالوا في غيره من ذكر ما قالوا بما يعلم ذلك بتتبع كتب الرجال ولو كان علم الرجال مستغنى عنه كما توهم لكان اشد الناس استغناء عنه المتقدمون الاقدم فالاقدم لمكان القرب وظهور القرائن مع انا وجدنا ان عنايتهم متوفرة على ما يتعلق به وبمراعاته حتى الف في الغيبة الصغرى بل في ايام الظهور ايضا فقد الف الفضل بن شاذان... ثم الكليني والصدوق وابن نوح وغيرهم بعد هؤلاء مثل الشيخ والنجاشي والعلامة وما زال العلماء يتنازعون عليه الى يومنا هذا وتحصيل المقال ان النافي للحاجة الى علم الرجال ممن ... مولانا محمد امين الاسترابادي واورد في المقام شكوكا الشك الاول ان احاديثنا كلها قطعية لوجود قرائن مقتضية للقطع بصدورها عن المعصوم عليه السلم منها كون الراوي من الثقات الذين لا يرضى بالكذب والافتراء وهذا النوع من القرائن وافرة في احاديث كتب اصحابنا وقد ذكر انا لو ان معرفة وثاقته يحصل من الرجوع الى علم الرجال وثانيها ان وثاقته مانعة عن التعمد في الكذب والقول بان الخطاء والسهو والنسيان محتمل لتطرقها فيها غاية الامر ان الوثاقة توجب اطمينان النفس بصدور خبره عن المعصوم عليه السلم وان هذا

من القطع الذي ادعاه ومنها تعاضد بعض الاخبار ببعض وانت خبير بان ما يقتضي التعاضد ليس الا حصول الظن عند القائلين بحجيته عموما او خصوصا وحصول اطمينان القلب عنده فمحل اذن بالاخبار المتعاضد بعضها ببعض لقوة القول بايجاب القطع لكم يحتمل بل قرينة بينة لا تتم في قليل من الاحيان ونوادر من الاخبار بحيث ان يوجب التعاضد القطع وليس ذلك كليته كما هو المدعى بل هو ان وقع نادر جدا ومنها نقل الثقة العالم الورع في كتابه الذي الفه لهداية الناس كالكافي حيث ذكر ان الغرض من التاليف ذلك ولان يكون مرجع الشيعة اصل رجل او رواية مع تمكنه من استعلام حال ذلك الاصل وتلك الرواية واخذ الاحكام بطريق القطع عنهم عليهم السلم ولا يخفى على المتامل وهن هذا المقال فانا لم نقف على احد من اهل الجرح والتعديل فضلا عن غيرهم ان ينقل في جامعه الذي الفه للهداية اصلا من الاصول يكون ذلك قرينة على القطع بصدور جميع ما في ذلك الاصل عن المعصوم عليه السلم اللهم الا ان المراد النقل من الاصل المفروض وحينئذ فضعيف الظن ولو سلم فغاية ما في نقل الاصل بعينه او الرواية هو حصول طمأنينة القلب بالصدور لا حصول القطع كما لا يخفى ثم من اين يدل على قطعها بالصدور على تقدير تسليم حصول القطع للناقل كما ليس هناك الا الاطمينان ولا اثبات النقل من الاصل فانه لا يدل على الحكم بصحة جميع ما في ذلك الاصل ومنها تمسكه باحاديث ذلك الاصل او بتلك الرواية مع تمكنه من ان يتمسك بروايات اخر صحيحة ينبغي ان يعلم اولا الفرق بينها وبين سابقتها فنقول ان الفرق بينهما ان الاستدلال ثمة كان بمجرد نقل الثقة الاصل او الرواية في كتابه الذي الفه للهداية فلولا انه كان قاطعا بالصدور لكان تغريرا وتدليسا والاستدلال هنا انما هو بتمسك الثقة باخبار الاصل او بالرواية لاثبات الاحكام واذن فلولا كان قاطعا بالصدور لما اعتمد عليها وانت خبير بان هذا ايضا كسابقتها لا توجب الا الاطمينان ومنها ان يكون الراوي ممن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه وفيه ان دعوى استلزام ذلك بمجرده حصول القطع بصدور الخبر عن المعصوم عليه السلم مما لا ينبغي ان يجري من الثقات المتأيد ليس مرة الا تصليع العمر وقد دللنا على ان هذا الا يقتضي حجية الخبر في مباحث اخبار الاحاد فضلا عن ان يوجب القطع بالصدور اللهم الا ان يكون المراد بالراوي صاحب اصل من الاصول المعتمدة ... وجود تلك الاصول عند المشايخ الثلثة وعلمهم بطريق التواتر غير عزيز فلا يحتاج الى مراعات ما بين المشايخ الثلثة وبينهم وفيه ان المشايخ اذا نقلوا عنهم نقلوا الاخبار مرسلا او منقطعا وكيف كان فبلوغ الاصل اليهم بطريق القطع غير معلوم بل معلوم العدم ولو سلم فمن اين ان كلها القطع ومنها ان يكون راويه من الجماعة التي ورد في شانهم من بعض الائمة عليهم السلم انهم ثقات مامونون او خذوا عنهم معالم دينكم او هؤلاء امناء الله في ارضه ونحو ذلك وفيه انه يظهر مما تقدم عليه لا يوجب القطع واليقين بل غاية ما يستلزمه هو اطمينان النفس ليس الا باليقين ومنها وجوده في احد كتابي الشيخ وفي الكافي ومن لا يحضره الفقيه لاجماع شهادتهم

علي الخ

مجرد الخبر الخ ... علي صحة احاديث كتبهم او على انها ماخوذ من تلك الاصول المجمع على صحتها وقد بينا انها كيف شهادتهم من قبل الخصم ان كان يرد عليها ونذكر مرة اخرى بعض عباراتهم في مقام الشهادة فنقول قال الصدوق رحمه الله في اول الفقيه اني لا اورد في هذا الكتاب الا ما افتي به واحكم بصحته وهو حجة بيني وبين ربي وقال محمد بن يعقوب رضي الله عنه في اول الكافي مخاطبا لمن سئله عن تصنيفه وقلت انك تحب ان يكون عندك كتاب كاف يجمع فيه من جميع فنون علم الدين ما يكتفي به المتعلم ويرجع اليه المسترشد ويأخذ منه من يريد علم الدين والعمل به بالآثار الصحيحة عن الصادقين عليهما السلام الى ان قال وقد يسر الله وله الحمد تاليف ما سألت وارجو ان يكون بحيث توخيت وقال الشيخ نور الله مرقده في اول الاستبصار ما حاصله ان الحديث على خمسة اقسام لانه اما متواتر او لا والثاني اما محفوف بالقرائن المفيدة للقطع او لا والثاني اما لا معارض له او له معارض والثاني اما ان لا يتحقق الاجماع على صحة احد الخبرين او على ابطال الآخر او لم يكن كذلك وجعل الاقسام كلها قطعية الا الاخير اما الاولان فظاهران وكذا ما لا معارض له اذ كل خبر لا يعارضه خبر آخر يجب العمل به لانه من الباب الذي عليه الاجماع بالنقل الا ان تعرف فتاويهم بخلافه ولعبارة اخرى ان نقل هذا القسم من المعصوم عليه السلم مجمع عليه واما الرابع فلانه اذا ورد الخبران المتعارضان وليس بين الطائفة اجماع على صحة احد الخبرين ولا على ابطال الخبر الآخر فكانه اجماع على صحة الخبرين وحيث الاستشهاد على شهادتهم على صحة احاديث كتبهم او على انها ماخوذة من الاصول المجمع عليها اما في كلام شيخنا الصدوق ان الراوي فلكونه صريحا في ذلك وان ما اورد في كتابه هو حجة بينه وبين الله سبحانه ومن الواضح ان ما ليس بصحيح لا يصلح لكونه حجة كذلك واما في كلام شيخنا الكليني رفع الله درجته فلانه صريح في انه اراد بما افاد في جواب السائل ازالة حيرته ومن المعلوم انه لو لم تكن كتابه الكافي مما ثبت وروده عن اهل العصمة عليهم السلام لما لم يثبت لزاد السائل حيرة وايضا الافعلم ان احاديث كتابه كلها صحيحة مضافا الى ان مفاد كلامه رحمه الله ان الغرض من التأليف انما هو الهداية والارشاد وذلك لا يتم الا بان يكون الاحاديث المذكورة فيه جميعها صحيحة واما في كلام شيخ الطائفة نور الله مرقده فلان ما افاده في الاستبصار يعلم منه ان كل خبر لا يعلم الاجماع على خلافه فهو عنده صحيح فهذا شهادة منه على صحة كل الاحاديث بل كلها اذا القسم الخامس لا يكاد يوجد وما يبينه في التهذيب صريح في انه ما لم يتعرض لتأويله او طرحه فهو اما من المتواتر او من المحفوف بالقرائن المفيدة للقطع او من الاحاديث المشهورة عند ارباب الحديث فالاولان ظاهر من انهما من قبيل القطعي واما الثالث فهو ايضا كذلك اذ شهرة الحديث عند اربابه ايضا مما يفيد القطع بصدوره عن المعصوم عليه السلم وجوابه عن الكل اما اجمالا فبعد ما اشرنا اليه سابقا واما تفصيلا فلان الصدوق

رحمه الله كما اشرنا اليه اراد بالصحيح الا طمينان النفس به وسكون القلب اليه لا القطع بالصدور كما زعمه الخصم وكيف يجزم بذلك مع انه ما اورد في كتابه الا مقطوع الصدور عن المعصوم عليه السلام مع انه يقول في اول كتابه كما سبق ان جميع ما فيه مستخرج من كتب مشهورة عليها المعول واليها المرجع ثم عد من الكتب المشهورة نوادر الحكمة لمحمد بن احمد بن يحيى وهو وان كان من الاجلاء وكتابه هذا من اشهر الكتب يسمى بدبة شبيب لاشتماله على كلما يحتاج اليه الا ان القميين قد طعنوا عليه بانه كان لا يبالي عمن اخذ وكان يروي عن الضعفاء والمراسيل واستثنى عليه شيخ الصدوق محمد بن الوليد رجالا كان ياخذ عنهم وظاهر ان من كان بهذه المكانة لا يبلغ الخبر بمجرد اشتماله عليه الى القطع بالصدور ومن ذلك كتاب الرحمة لسعد بن عبد الله وقد روى فيه العيون عن محمد بن عبد الله المسمعي وانه قال كان شيخنا محمد بن الحسن بن الوليد سيء الرأي في محمد بن عبد الله راوي هذا الحديث وانما اخرجت هذا الخبر في هذا الكتاب لانه كان في كتاب الرحمة وقد قرأته عليه فلم ينكره ورواه لي فانه بمجرد رواية ابن الوليد يبلغ به القطع كلا بل اقصاه حصول الاطمينان وايضا عد من جملة الكتب المشهورة رسالة ابيه وهي فتاوى والتي يريد الصدوق رحمه الله بالصحيح القطع مع انه يقول كلما لم يحكم ابن الوليد بصحته فهو عندنا غير صحيح اتراه يقول كلما لم يقطع ابن الوليد بصدوره فهو غير مقطوع بصدوره ولا يخفى ان عبارته الاخيرة تنادي بان مراده بالصحيح ما يوجب طمانينة القلب بصدوره لا عن المعصوم عليه السلام هذا مع انا نشاهد بالعيان في كتابه اخبارا كثيرة ضعافا فاسدة الضعف والظاهر انها اوردها فيه للتنبيه على ردها والاعلام بالاعراض عنها وكذا القول في ثقة الاسلام شيخنا الكليني رحمه الله انه ما اراد بالصحيح الا ما يوجب اطمينان النفس وسكون القلب وكون الغرض من وضع كتابه الهداية موجبا لان يكون الاحاديث المذكورة فيه قطعية الصدور عليه ظاهر لانها كما تحصل بالمقطوع كذلك تحصل بما يطمئن به النفس من الاخبار وقوله رحمه الله ارجوان يكون بحيث توخيت لا يقتضي ان يكون الاخبار المذكورة في كتابه قطعية الصدور بل غاية ما يقتضيه ان تكون حجة يجوز استنادها الاطمينان اما لرواية عن العدول او تلقي الاصحاب بالقبول فان قلت لا يكاد يصح ان يريد بالصحيح اذ هو رحمه الله يقول ان الله تعالى استعبد خلقه بشرط ان يؤدوا جميع فرائضه بعلم ويقين وبصيرة قلت انما يريد بذلك حقيقة الدين وصحة الطريقة بدليل استشهاده بقولهم عليهم السلام من اخذ دينه من افواه الرجال ردته الرجال وقولهم عليهم السلام من لم يعرف امرنا من القرآن لم يسلم من الفتن ولا ريب انه لا يكفي فيها الا العلم واليقين ولم يرد انه يجب العلم واليقين في خصوص كل حكم حكم كيف وهو يعترف في الاخذ فيما اختلف فيه بالشاهد من موافقة الكتاب او مخالفة العامة ونحو ذلك من الشواهد حيث قال في خطبة الكافي ما لفظه ما لفظه فاعلم يا اخي ارشدك الله انه لا يسع احدا تمييز شيء مما اختلف الرواية فيه من العلماء برأيه الا ما اطلقه العالم عليه السلام بقوله اعرضوها على كتاب الله فما وافق كتاب الله عز وجل فخذوه وما خالف كتاب الله فردوه

اي لا قدرة لاحد من العلماء ان يميز شيئا مما اختلف فيه الرواية برأيه الا ما اطلق العالم عليه السلام لان الاطلاق بمعنى الاحلال فانه جوز لنا العرض على كتاب الله والاخذ بما وافقه ورد ما خالفه الى غير ما افاد منه

على كتابه

على كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فردوه وقوله عليه السلام دعوا ما وافق القوم فان الرشد في خلافهم ثم قال ونحن لا نعرف من جميع ذلك الا اقله ولا نجد شيئا احوط ولا اوسع من رد علم ذلك كله الى العالم عليه السلام وقبول ما وسع من الامر فيه بقوله عليه السلام بايهما اخذتم من باب التسليم وسعكم اراد بذلك جواز الاخذ بايهما شاء من باب التسليم كما على الاخبار به وقد خص جواز الاخذ بايهما شاء بغير ما يوافق الكتاب وما يخالف العامة وهو احوط اذ لا احتياط مع تجويز موافقة الكتاب او ثبوت الاجماع نعم يتم ذلك فيما خالف العامة الا انه يأبى عنه قوله من رد ذلك كله الى العالم لان مقتضاه جواز الاخذ بكل منهما من المتعارضين وان وافق مذهب العامة ايضا والحاصل ان هذه العبارة الفائقة منه رحمه الله دليل على انه لم يرد بالصحيح في كتابه العلم واليقين بصدوره من المعصوم في كل حكم حكم لظهور ان الاعتماد على تلك الشواهد لا يقتضي ذلك بل المراد بصحة كتب الصادقين وغيرهما من اصحاب العصمة عليهم الصلوات والسلام هو اطمينان القلب وسكون النفس بصدورها عنهم وكذا الكلام في الشيخين صلوات الله وسلامه عليهم واما شيخنا محمد بن الحسن الطوسي اعلى الله مقامه فهو ايضا لم يرد بالصحيح الا ما استوجب اطمينان النفس لا القطع بالصدور ولا يوجد في كلامه ما يمكن الاستشهاد به على ذلك بل هو ينادي بخلاف ما رام الخصم فانه رحمه الله في الاستبصار قد قسم الاخبار الى قسمين قسم يعمل بالكل وآخر بالاحاد والمتعارضة ولكن قالوا ان بان المتواتر والمحفوف بالقرائن يفيدان القطع الا انهما في اخبار ائمتنا عليهم السلام في غاية الندرة واما الاحاد والمتعارضة فهي بعد علاج التعارض لا تفيد الا الاطمينان واني ذلك من القطع والمتعارضان اللذان لم يتم الاجماع على صحة احدهما ولا على بطلان الآخر كونهما مما لم يجمع على صحتهما لا يقتضي القطع بصدورهما اذا انتفى ما يراد من الاجماع هنا عدم الاطلاع على من ردهما او رد احدهما بل هم بين راد وساكت ومن المعلوم ان مجرد ذلك لا يدل على القطع بالصدور وكذا الاحاد المجردة عن القرائن الخالية عن المعارض لا تدل لخلوها عن المعارض على القطع بالصدور وقوله لانه من الباب الذي عليه الاجماع بالنقل انما اراد به عدم وجود الراد له بل هم بين راد وساكت فيكون اجماعا سكوتيا على النقل ولذلك عبر بالاجماع ههنا وبالتواتر في باب تعارض الاجماع المدعى ههنا انما هو على النقل ويقابل على الصحيح وعلى اي حال فمن شرط الاجماع السكوتي على القول به اطلاع الساكتين على الحكم وليس كل الاصحاب بل لا اكثر الاصول مطلعين على جميع الاصول فليس شيء من تلك الاخبار والاخبار المطابقة مدلولها للعقل صحيحا بمعنى كونه قطعي الصدور ولا شاهد في كلام الشيخ في الاستبصار على ذلك وكذا فيما افاده في التهذيب وكيف يجوز ان يتوهم عليه رحمه الله انه يدعي

٢٤٦

قطعية الاخبار وهو قد اتعب نفسه بالاستدلال على حجية اخبار الاحاد واقر باختلاف الفرقة المحقة فقال واني وجدت الاخبار مختلفة في الاحكام في جميع ابواب الفقه من الطهارة الى الديات مثل اختلافهم في العدد والرؤية في الصوم والاختلاف في الملفظ بلبث تطلعت هل يقع بها احداهما لا واختلافهم في مقدار الماء الذي لا يخبثه شيء وفي استيناف الماء للمسح الراس وفي اعتبار اقصى مدة النفاس وفي عدد فصول الاذان الى غير ذلك حتى ان بابا من الفقه لا يسلم عن ذلك وقد ذكرت ما ورد عنهم عليهم السلام من الاحاديث المختلفة التي تختص الفقه في كتابي التهذيب والاستبصار ما يزيد على خمسة الاف حديث الى ان قال ووجدتهم مع هذا الاختلاف العظيم لم يخطئ احد منهم صاحبه ولم يفسقه ولم يتبرأ منه على تضليله ولا على التفسيق والبراءة من مخالفه فلولا ان العمل بهذه الاخبار جائز لما جاز ذلك وسيرته بالاستقصاء عن طبقاتهم على تمييز الرجال وتوثيقهم بالمجيء من يعتمد على حديثه وعن لا يعتمد فلو كان الخبر قطعيا عنده لما احتاج الى الاستدلال على حجيته فيتبين انه ليس في كلامه في التهذيب ايضا ما يدل على الحكم بان جميع الاخبار التي تمسك به واعتمد عليه في الكتاب المذكور يكون قطعي الصدور وغاية الامر انه عمل ببعض انواع الاخبار واقام الدليل على حجية اخبار الاحاد التي ليست محفوفة بالقرائن القطعية وان كان لها من يعضدها ايضا واستمر على العمل بالاحد المتعارضين بالتاويل والترجيح مع انه ربما عمل غيره بمعارضه فكيف يمكن ان يحكم والا فلا اذن كلما عمل به الشيخ يكون قطعي الصدور ضرورة ان عمله ليس مقابلا لصحة الخبر ولو سلم فاين هذا وقطعنا بالصدور واني ذلك مما ادعاه الفاضل الاسترابادي من ان حديثنا كله قطعي الصدور فان هذا الدعوى منه تنادي بالعصبية واللجاج فان قلت ان الشيخ رحمه الله اثبت حكم كل واقعة باخبار احاد اصحابنا المشهورة كما نص عليه والشهرة وان لم تقتض بالقطع فلا اقل من اقتضائها بالصحة والقبول وهذا القدر كاف لان المدعي شهادة المشايخ الثلاثة رحمهم الله على صحة ما في كتبهم وذلك قاض بعدم الاحتياج الى علم الرجال ومعرفة احوال الرواة قلت ان مدعى الفاضل الاسترابادي هو ان الاخبار المذكورة في كتبهم وغيرها من الكتب المعتبرة كلها قطعية الصدور ولم يرد من الصحة الا القطع بالصدور وقد جعل من طرق القطع وجود الخبر في احد الكتب الاربعة محتجا بشهادة اصحابها على صحة ما فيها فالمراد من الصحيح هو القطع بالصدور وقد اتضح انه ليس في كلامهم ما يدل على ذلك اصلا بل يظهر من ملاحظة كتبهم وكيفية عملهم بالاخبار والنظر في احوال اسناد كل خبر اوردوا فيها انهم ما ارادوا بالصحة الا ما يوجب الاطمينان وسكون النفس فان قلنا انه يحصل الاطمينان بالاخبار المدونة في الكتب الاربعة يرتفع الاحتياج الى علم الرجال وهذا هو غاية المرام لانه لا يفيد بعد الاطلاع على احوال الرواة سوى الاطمينان برواية العدل الثقة وسكون القلب الموجب للاعتماد

على ما رواه

على ما رواه وهذا القدر متحقق في الاخبار المذكورة في الكتب الاربعة فمن اين يجيء الاحتياج الى علم الرجال قلت ان المراد حصول الاطمينان لهم انفسهم لا لغيرهم فان صحة الخبر عندهم باجتهادهم لا يستلزم صحته عندنا وكذا في كل مقام ذكرنا ان الامر العلاني يوجب الاطمينان انما نريد به الاطمينان لخصوص من اجتهد وبذل الوسع في احوال الرواة وصفات الرجال لا لغيره وهذا واضح ضرورة ان الاطمينان بهذا العالم الذي بعد بذل جهده لا يوجب اطمينان ذلك العالم به ولا سيما بعد ما هو محسوس بالعيان من وجود كثير من الاخبار الضعاف في التزوير ودس روايتها على الائمة الاطهار ما تراه جلي على العلماء الاخيار في طعنهم ولعنهم وكونهم وضاعين للحديث كذابين ملعونين غالين مفوضين الى غير ذلك من المذام مضافا الى ما فيها من الاخبار الكثيرة التي اعرض عنها الاصحاب وقاربها الآخ المصنف كيف تجترئ اذا كان الامر على هذا ان تفتي بان جميع الاخبار المدونة في الكتب الاربعة صحيحة كيف بالقطعية واني ان من امعن النظر فيها وانصف من نفسه يقطع بان المنقوصة بذلك ليس الا مباهتا ومكابرا ومعاندا مناقضا لمقتضى عقله الثلث الثاني يكفي اعتبار مطلق الظن ومقتضاه ان كل خبر حصل منه الظن يجب العمل به سواء كان مسندا ام مرسلا صحيحا ام ضعيفا فمدار العمل على حصول الظن وحينئذ فلا حاجة الى علم الرجال والجواب ان هذا اصل لا اصل له فان الظن لا يغني من الحق شيئا ولو سلم اعتباره فان المعتبر منه هو الظن الخاص وقضية ذلك لزوم معرفة احوال الرواة بالرجوع الى علم الرجال لتمييز الخبر الذي جاز الاخذ به والعمل بالظن الحاصل منه من غيره وهذا على مذاق القوم والا فاخبار العدول عندي حجة تعبدا الثلث الثالث التردد في الاختلاف في اسباب الجرح فنظر الكبار سبع [illegible] وقبل انها اضافة وعلى هذا لا يمكن الاعتماد على تعديل المعدل الا مع العلم بموافقته في مذهبه في الجرح والتعديل وهذا العلم مما لا يكاد يمكن حصوله لان المعدلين والجارحين وهم الكشي والنجاشي والشيخ الطوسي وابن الطاوس وابن الغضائري وغيرهم ليس منهم اعلام في عداد الكبائر معلوما بل صرح الشيخ بتوثيق المتحرز عن الكذب وان كان فاسقا في افعال جوارحه ولتوثيق بعض المتاخرين كالعلامة وابن داود ومن تبعهما لتوثيق القدماء وايضا اعتبر بعض العلماء في الجرح والتعديل شهادة اثنين وعلى هذا لا يوجد حديث صحيح بكون جميع رجال سنده معدلين بعدلين وايضا العدالة تميز الملكة المخصوصة التي ذهب اليها المتاخرون مما لا يجوز اثباتها بالشهادة لان الشهادة في خبر الواحد ليس حجة الا في المحسوسات وايضا قد تقرر في موضعه ان شهادة فرع الفرع غير مسموعة ولا تقبل الا من الشاهد الاصل وشاهد الفرع مع ان شهادة علماء الرجال على اكثر المعدلين والمجروحين من شهادة فرع الفرع لظهور ان شيخنا الطوسي والنجاشي والكشي لم يلقوا اصحاب مولانا الباقر عليه السلام واصحاب مولانا الصادق سلام الله عليه ولا اصحاب غيرهما من الائمة عليهم السلام وكذا الظاهر عدم ملاقاتهم لمن ادرك اصحاب هؤلاء الائمة عليهم السلام وايضا قلما يخلو

٢٤٧

اعلم بشهادة الكشي بان جماعة بعضهم معدل وبعضهم مجروح ولا يمكن التمييز بينهما ولو سلم فغاية الامر حصول ظن ضعيف بالاعتبار
ولا حجية على حجية هذا الظن فلا يحصل للتعديل فايدة معتد بها حتى يكون علم الرجال محتاجا اليه وايضا على تقدير
حصول العلم بان رجال الحديث الفلاني ثقات لا يحصل العلم لعدم سقوط جماعة او واحد من البين فلا يمكن
العلم باتصال السند وصحة الحديث فلا يكون للتعديل اذن فايدة يعتد بها وايضا كثيرا ما يروي بعضهم حديثا عن
كتاب لم يلق صاحبه وايضا فان شيخنا الكليني رحمه الله قد لا يذكر اول سنده اعتمادا على اسناد سابق وشيخنا الطوسي
ربما غفل فاورد الاسناد من الكافي بصورة وصله بطريق الكليني من غير ذكر الواسطة المتروكة فيصير الاسناد
في رواية الشيخ له منقطعا لكن مراجعة الكافي تفيد وصله وايضا كثيرا ما يذكر جماعة من الرواة بعطف بعضهم على بعض
وبعد التتبع يعلم ان العطف سهو والواجب تبديل العطف بعن البعض عن البعض كذا قد يتفق العكس فعن العلامة رحمه الله
انه قال في المنتهى ومن المواضع التي اتفق فيها هذا الغلط مكررا رواية الشيخ عن سعد بن عبد الله عن احمد بن محمد بن عيسى
عن عبد الرحمن بن ابي نجران وعلي بن حديد والحسين بن سعيد فقد وقع في خط الشيخ رحمه الله في عدة مواضع منها ابدال
واو العطف بكلمة عن وقد اجتمع الغلط بالنقيصة وبالزيادة في رواية سعد عن الجماعة المذكورين بخط الشيخ رحمه الله
في اسناد حديث زرارة عن ابي جعفر عليه السلام فيمن صلى بالكوفة ركعتين ثم ذكر وهو بمكة او غيرها بالعشر قال يصلي ركعتين
قال الشيخ رواه باسناده عن سعد بن عبد الله عن ابن ابي نجران عن الحسين بن سعيد عن حماد مع ان سعدا انما يروي
عن ابن ابي نجران بواسطة احمد بن محمد بن عيسى وابن ابي نجران عن حماد بغير واسطة كرواية الحسين بن سعيد عنه
ونظاير هذا كثيرة انتهى وايضا حكم الحاكم بتعديل المعدلين وجرح الجارحين حكم بشهادة الميت وهو باطل ودعوى
ان الاشكال في حصول العلم بالعدالة للراوي بشهادة مصادمة للضرورة فلا ينبغي الالتفات اليه ضرورة ان المراد بالعلم العادي
ولا ريب انه يحصل بالتفتيش والبحث عن احوال الرجال فان كان حصول العلم العادي بالعدالة يوجب اطمينان النفس حال الاحتمال
الخلاف وهذا القدر كاف في معرفة احوال الرجال مع ان الموثقين والمعدلين باعتبار كمال عنايتهم ببيان احوال الراوي
مع وجه يعتمد عليه كل من يأتي بعدهم ويرى روايته كمال دقتهم واحتياطهم فانهم انما يعدلون ويوثقون بما هو منصوص عليه
الكل معتبر عند الجميع ومنع امكان حصول العلم بعدالة الرواة بتعديل الوجه المذكور مكابرة كيف وقد الاتران نقطع بعدالة مثل
سلمان وابي ذر ومقداد وعمار واويس القرني وامثالهم ومثل زرارة ومحمد بن مسلم وبريد وابي بصير والفضيل بن يسار وجميل
بن دراج وصفوان ومحمد بن ابي عمير والبزنطي ونظايرهم فانكار امكان العلم بالعدالة وان كانت ملكة كما هو الحق ليس
الا انكارا لما يقضي به الضرورة فان العلم يحصل لمن كان في مرتبة المعاشر وطبقته بالمعاشرة التامة ثم يخبر من يأتي بعده

المذكور لمن بعده العارف بعدالته بالمعاشرة او بخبر من يطلع العارف بعدالته كذلك وذلك لمن بعده وهكذا الى اخر الموثقين والمعدلين
ولكن بمعونة القرائن في الاعصار الاخيرة كما انا نعلم عدالة مثل المشايخ الثلثة والمفيد والسيد المرتضى والمحقق والعلامة ومن بعدهم
من الفقهاء رضوان الله عليهم وحيث امكن العلم العادي بالعدالة والوثاقة فيثبت الاحتياج الى علم الرجال المعرف الموصوف بذلك
فلا يلزم من الشك المذكور سد باب الاحتياج الى علم الرجال وقولكم ان شهادة فرع الفرع غير مسموع ممنوع في مثل المقام اولا
وبعد فرع ثانيا فان المعدل لا يشهد بعدالة الراوي بل يشهد بالحاصل بالعدالة من اي وجه كان فيكون المعدل شاهد اصل لا فرع
فضلا عن ان يكون فرع فرع الاترى انك حيث تشهد بتلو بانا المحقق وعدالته مثلا بانما تعلم ذلك من السماع والنظر في تراجم
ابن الكشي وكونه والشيخ وحسنا وطاؤس الحسينيون لكنت شاهد اصل فتعلق بما قال الكشي والنجاشي وابن داود وامثالهم
حيث لم يعولوا راويا بالعيد لوثوقهم بقول الحاكم بتعديل المعدلين وجرح الجارحين حكم بشهادة الميت غير مفهوم لان ليس
حكما اصطلاحيا حاسما للنزاع بل فرعه حصول العلم العادي بعدالة المعدل وجرح المجروح فيعمل بخبر الاول ويطرح خبر الثاني
وان اشكال الرجال بين الموثقين والمجروحين يمكن الامتياز بينهما بمراجعة علم الرجال ومعرفة تواريخ ولادة كل ووفاته
وادراكه صحبة امام دون امام عليهم السلام ومعرفة من روى عنه ومن روى عنه كما نفعله في زماننا هذا وبقي ان مثل المعدل
والجارح يمكن ترجيح احدهما بالوجه المرجح بحصول العلم العادي وهو كاف في الاشتباه بعطف بعض الرواة على بعض
مع كون المعطوف عليه راويا عن المعطوف وتبديل عن بواو العطف او بتقديم الراوي وتاخيره يمكن رفعه بالتفحص
والتفتيش ومع الغض عن ذلك كله فنقول انا لو فرضنا حجية اخبار الاحاد وانها من باب التعبد وليس من باب الظن فكل
من عدل غيره وثقه ياخذ بقوله ونعمل برواية المعدل ايضا وكذا ناخذ بقول الجارح ونرد رواية المجروح ومع التعارض
نرجع الى المرجحات ونكتفي بالعلم العادي والجامع ان كثيرا مما ذكروا في الاحتياج الى علم الرجال سلكت له مثل كون الراوي من اجمعت
العصابة على تصحيح ما يصح او ممن صدر عنه مدح عن الائمة عليهم السلم او ذم او كونه من الثقات العلماء المنصوص عليهم ونحو ذلك
مما ذكره في دليله فان ذلك كله يعرف من المراجعة الى علم الرجال ومعرفة احوال الرواة لا بغيره فهذا يثبت الاحتياج اليه
لدى من الاكثر اعلاما فرضا قلت اذا كانت اخبار الاحاد كما اخترت حجة من باب التعبد فنحن نأخذ باخبار المشايخ الثلثة
رحمهم الله بصحة الاخبار المذكورة في كتبهم حيث انهم احاد عدول ثقات اخبروا بامر ممكن فاكتفينا بهم من غير حاجة الى علم الرجال
والتمحل والتكلف في معرفة احوالهم من العلم المذكور اذ لا فرق بين قولهم صحيح اخبارنا صحيحة وقول ارباب الرجال
فلان ثقة اذ ثمرة التوثيق ليس الا كون خبر الموثق صحيحا فما الذي دعاك الى ترك ذلك والرجوع الى هذا قلت
انهم لم يشهدوا بصحة جميع الاخبار التي اوردوها في كتبهم كما شهد بذلك ما ترى من ايرادهم اخبارا كثيرة ضعافا فيها

فالمستفاد من كلامهم وجود صحاح في الجملة في كتبهم فحينئذ يجب علينا المراجعة الى كتب الرجال لمعرفة الصحاح وتمييزها
عن الضعاف وتعيين ما يجوز التعويل عليه وما لا يجوز فان قلت انهم رحمهم الله ارادوا بالصحيح الصحيح عند القدماء لا الصحيح
المصطلح عليه عند المتأخرين وحيث انهم عدول ثقات فليقبل شهادتهم بذلك وليعمل بالاخبار المودعة في
كتبهم من غير كلفة التصفح في علم الرجال قلت ليس جميع الاخبار المودعة في كتبهم صحيحا باصطلاح القدماء ايضا
لان الصحيح عندهم ما يكون معمولا به عند الاصحاب متلقيا بالقبول لديهم ونحن نشاهد عيانا ان في كتبهم اخبارا كثيرة
اعرض عنها الاصحاب جلهم او كلهم مضافا الى ان تصحيح الاخبار بانه من المعتبرين اخذ انما يكون معتبرا وحجة لانفسهم
لا لغيرهم لوضوح انه يكون باجتهادهم فيجب عليهم البناء على مؤداها وليس يجوز لغيرهم ان ياخذوا بذلك اذ
غاية ما يكشف عنه تصحيحهم انما حصول الاطمينان لانفسهم وطمانينة قلوبهم وذلك لا يقتضي حصول الاطمينان
لغيرهم كما لا يخفى وهذا الكلام لا يتطرق الى التعديل والتوثيق لان الموثقين والمعدلين اما ان يكونوا عرفوا العدالة بالمعاشرة
او اخذوا عن الغير مرتبا الى ان يرجع الامر الى قول من عرفها بالمعاشرة فيكون قولهم معتبرا في التعديل والتوثيق ولو سلم فنقول
ان رواة الاحاديث لبعد عهدنا لا يمكننا معرفة احوالهم بانفسنا فلا جرم يجب علينا من باب الاضطرار ان نعتمد على اقوال
المعدلين والموثقين من علماء الرجال مثل الكشي والنجاشي وابن داود وابن الغضايري والشيخ والعلامة رحمهم الله تعالى
واما التصحيح الصادر من المشايخ الثلثة نور الله مراقدهم فانه يمكن لنا ان نعرف انه مطابق للواقع ام اخطاوا في ذلك بالرجوع الى علم
الرجال فلذلك لا نكتفي بمجرد تصحيحهم بل نتفحص ونفتش فيه لان التصحيح كما عرفت لا يكون حجة لنا ونحن نتمكن من ان نعرف
صحته وفساده فيجب علينا ذلك لئلا يتحقق القصور في استفراغ الوسع المعتبر في اصل الاجتهاد ومن اوضح ما يرد على
الفاضل الاسترابادي في اكتفائه بشهادة المشايخ الثلثة بصحة اخبارهم المودعة في كتبهم هو النقض عليه بانه لا يقال انه
لا فرق بين شهادتهم على ذلك وافتائهم في المسايل الفرعية فما الداعي على قبول الاول وعدم قبول الثاني فهو وتابعوه ملزمون
بالحكم كما هو المنقول بتصحيح المشايخ رحمهم الله وشهادتهم على صحة ما في كتبهم من الاخبار وتطرحون علم الرجال فاكتفوا في جميع الفروع
الشرعية بفتاويهم المذكورة في كتبهم واتركوا الاستنباط وتخلصوا عن كلفة الاستنباط وتشتت رد الفروع الى الاصول وعن
التعب والنصب في تصنيف الكتب الفقهية وتاليف الزبر الفرعية فما هو جوابكم عن حكاية الافتاء فهو جوابنا عن حكاية
شهادتهم على صحة الاخبار والظاهر عدم امكان التفصي عن هذا النقض ثم انا لو سلمنا انه رحمه الله ذهب الى انه
قد حصل العلم العادي بان اخبار الكتب الاربعة ماخوذة من كتب معتمدة بين الشيعة فلا يكون ما لا معارض له من الاخبار
قطعيا لا قطعية الصدور بل قطعية العمل واذن فلا حاجة فيما لا معارض له الى معرفة حال الرواة بعلم الرجال واما ما كان

له معارض فيجب علينا الفحص عما يحصل به الرجحان من الموافقة على كتاب الله وعلى مذهب العامة ومن حال الراوي وكثرته وفقهه
ونحو ذلك ولا شك في حصول المرجحات عند التعارض بتعديل المعدلين المتكفل به علم الرجال وان خبرنا فيه لنا الا انا نسلم ان
جميع ما ورد في الكتب الاربعة باخذهم من الكتب المعتمدة عند الشيعة كيف في رواتها من ورد عليه الطعن واللعن
عن من الائمة عليهم السلم حتى في روايات ما لا معارض له ايضا فان من بينهم من هو غالي او كذاب او وضاع الحديث او
فاسد المذهب من غير ورد عيد فيه او مجهول الحال او مشترك او غير ذلك مما يوجب عدم جواز التعويل على الروايته كما
لا يخفى على من تصفح حق التصفح في تلك الكتب فكيف يمكن الحكم والحال هذا بكون ما لا معارض له من الاحاديث
المذكورة فيها قطعية العمل فينتج الاحتياج الى علم الرجال بالقياس الى المجرد عن المعارض ثاني عشرها معرفة
متون الفقه لكونه واقفا على المسايل الفرعية التي افتى بها الفقهاء حتى لا يحكم في مقام الاستنباط بعد لوازم دليل
مخالف للواقع مثلا يجب ان يعرف ان الحديد طاهر لئلا يحكم في حال اجتهاده بنجاسته للدال عليها المرشد الصحيح ولم يعرف
ان الماء القليل ينفعل بملاقات النجاسة لئلا يفتي بعدم الانفعال بمقتضى احاديث كثيرة تتجاوز عن الثلثين حديثا كاشفة
عن عدم انفعاله وان مقدار الكر بحسب المساحة ما بلغ تكسيره سبعا وعشرين شبرا او اثنين واربعين شبرا او سبعة اشبار
شبرا حتى لا يفتي بانه مجمع ما يبلغ موجة المحيط اذا ألقي السهر كما يقتضيه الحديث وهكذا الا ان بالعكس لئلا افادت لتخالفها
مخالفة للواقع ولا اختفاء في ان المتكفل بتلك المعارف هو علم متون الفقه ثالث عشرها معرفة موارد الاجماع
والخلاف ليحصل له التحرز عن الحكم بخلاف المجمع عليه حال الاجتهاد وهذه المعرفة انما تحصل بتتبع الكتب الاستدلالية المدونة
في الفقه مثل كتب الشيخ والعلامة والمسالك والمدارك وامثالها رابع عشرها ان يكون له ملكة قوية وطبيعة
مستقيمة بحيث يقتدر بها على رد الجزئيات الى قواعدها الكلية واقتناص الفروع من الاصول المقررة عنها بالقوة القدسية
ثبتنا الله عليها وساير المحصلين بحق محمد واله الطاهرين صلوات الله وسلامه عليهم اجمعين والمراد بالملكة القوية القوة
المقتدرة المتشخصة بان لا يكون بليدا جامدا او لا جريرة لا يستقر ذهنه لشدة حدته على امر والمراد بالطبيعة المستقيمة
اعتدال الفهم بان لا يكون منحرفا ولا اعوجاجا في سليقته ولا في طرف الافراط بالاجتراء على الحكم ولا في طرف التفريط
بان لم يجترئ على الافتاء بايراد شكوك وشبهه واهية ودقايق واحتمالات خفية وما له دخل عظيم في التمكن من
الاستنباط ان لا يكون متعودا بالعلوم النظرية الحكمية ولا ممارسا بالفنون الفلسفية ولا متوغلا في دقايقها
ودلايلها الخفية اذ قد علم بالتجربة ان المشتغلين بتلك العلوم لا الباعدا ذها بانهم لا ادراك المطالب الفقهية
من مداركها اذ بناء تلك العلوم على القطع ودفع الاحتمالات المرجوحة الخفية العقلية فلا يقبل اذ هانهم

المسائل النقلية التي تبان ما يستفاد من ظواهر الالفاظ المعتبرة بها على المختار او على الظنون كما عليه
الاكثر فقوة من هو اهل للاجتهاد يجب ان تكون بين طرفي الافراط المسمى بالجربزة والتفريط المدعو بالبلادة ومن التعبير
عنها بالحكمة ومنها قوام العدالة المتحصلة بثلثة امور العفة المتوسطة بين الفجور والجمود في القوة الشهوية والشجاعة
المتوسطة بين التهور والجبن في القوة الغضبية والحكمة المذكورة المتوسطة بين الجربزة والبلادة في القوة المدركة
وكيف كان فلا ريب ان تكون القوة المدركة للمجتهد قوة معتدلة وذلك لان الاجتهاد يتحقق باعمال ثلثة استنباط
الفروع من الادلة الاربعة والترجيح عند تعارض الادلة او الجمع بينها حيث يمكن ورد الجزئيات الى الكليات وذلك في موضوع
الاحكام بمعنى تعرف ما اندرج في اطلاق الموضوع او عمومه مما يخفى اندراجه ككون القادر على دفع العدو بالمال مستطيعا
والانغماس تحت الماء والمنزل من السماء غسلا ترتيبيا والغسل بما يرتفع التقدير به وضوءا او غسلا ومسح الكف
وان تعاطى لمس الماء مسحا وابتلاع النخاعة ونحوها اكلا والاشتغال في اليوم بالذكر والاياب مسافة شرعية والمعاملة
بها الى غير ذلك مما لا يعد ولا يحصى واما مراعاة ضوابط الاصول في الخطابات كضوابط الامر والنهي والعموم والخصوص
والاطلاق والتقييد ونحو ذلك فهو اما مندرج تحت الاول والموضوع عدمه في الاستنباط الا بهذه المراعات
او داخلة في الثالث وذلك لان قولنا الامر للوجوب مثلا قاعدة كلية يندرج فيها ما لا يحصى من الجزئيات كالامر بالصلوة
والزكوة والصوم والحج والجهاد وغير ذلك من الواجبات وان كانت في نفسها كليات والمجتهد يحتاج في الحكم بوجوب
الصلوة مثلا الى مراعاة الخطابات الكاشفة عنه كقوله تعالى اقيموا الصلوة الا انه لا يكفيه ذلك حتى يراعي قانون
كون الامر للوجوب بترتيب الصغرى والكبرى بان يقول هذا امر وكل امر للوجوب ومن الواضح ان هذه الاعمال تحتاج الى
قوة متصرفة في الاستنباط والترجيح ورد الجزئيات الى الكليات والى ... ادراكات لا تخطي وهو زعم
انه قواعد واما رد الجزئيات الحقيقية الشخصية الخارجية الى موضوع الحكم الشرعي كمعرفة كون ... خصوص ... المائع
... الحكم عليه بعدم الانفعال فليس من اعمال المجتهد وبالجملة المراد بالملكة المعتبرة من القوة المتصرفة الا القوة الحاصلة
من كثرة الممارسة ونشاء المزاولة للاستنباط والترجيح والرد كملكات الصنائع والحرف الحاصلة من شدة الممارسة
لظهور ان الاجتهاد الاول المحكوم بالتحري من غير حاجة الى التكرر والكثرة هذا وقد يجعل الشرائط الثلثة الاخيرة
مع علم البلاغة شروطا لكمال الاجتهاد لا لاصله والحق ما ذكرنا نعم فن البديع من علم البلاغة شرط لكمال الاول
كما ان المهارة في امور اخر شرط لكمال الاول كبعض مباحث علم الحساب كالاربعة المتناسبة والخطائين
والجبر والمقابلة وكونه شرطا للكمال دون الاصل ظاهر لا خفاء فيه اذ لا يتوقف عليه الحكم ...

كلام فيها

كلام فيها بالغلبة على وظيفته مثلا على الحكم بان من اقر بشيء فهو مؤاخذ به وليس علمه بان كلمة المقر به في قوله لزيد علي الف
الا نصف بالعمد ولعمرو على الغير ونصف لزيد وكذا علمه بالحكم بان ميراث الزوج النصف او الربع وميراث كل واحد من الابوين
مع الولد الذكر السدس ومع الانثى السدس اصلا وللانثى النصف كذلك والباقي يرد عليهم اخماسا وليس عليه ان يعلم
كم نصيب كل واحد اذا كانت الفريضة زائدة على السهام الثاني بعض مسائل علم الهيئة مثل ما يتعلق بكروية الارض
فانه ايضا من المكملات الموجبة للعلم بتقارب مطالع بعض البلاد مع بعض او تباعدها وكون شهر رمضان ثمانية وعشرين لو
لبعض الاشخاص الثالث بعض مسائل الهندسة فانه كمال له لمعرفة حكم البيع بشكل العروس الرابع بعض مسائل علم
الطب فان اثبات الادوية والوطي المتحقق بها الرضاع المحرم يعرف بعلم الطب فيكون شرطا لكمال الاجتهاد وليس شيء
من هذه العلوم شرطا لاصله والا لكان بعض الحرف والصنائع ايضا شرطا له كالعلم بالوزن والعيوب ونحو ذلك
لعدم الفرق بينها وبينها وهذا ما لم يقل به احد نعم كونها شروطا لكمال الاجتهاد لا اشكال فيه فتفطن ثم نعود ...
الفاضل المدقق مولانا محمد امين الاسترابادي توقف الاجتهاد على معرفة احوال الرواة وانكر الاحتياج الى علم الرجال قد بالغ ...
على انكار اصل الاجتهاد بل وحرمه وليت شعري كيف ينكر عاقل امرا ليس الا صرف النظر والفكر في مدارك الاحكام الفرعية المقررة
عن صاحب الشريعة لاستنباطها منها وهل هذا الا عين كمال الدين وترويج شريعة سيد المرسلين صلى الله عليه وآله وسلم
ثم هناك اجتهاد اخترعه وابتدعه ابو حنيفة خذله الله تعالى وهو تثبيت الاحكام الفرعية بما زعمه من القياس و
الاستحسان والمصالح المرسلة وبالرأي ونحوها مما يوافق الشهوات النفسانية وقد انكر عليه اصحابنا الاكثر
ويبرؤن عنه واما الاجتهاد الذي اخترناه فهو كما عرفت من حدة ... لا ينكره الا من كان
بصدد انكار الشريعة وكيف كان فاحتج الفاضل المذكور على ما صار اليه بوجوه احدها ان المجتهد فيه
ظني ولا شيء من الاحكام الفرعية ظني فيلزم انه لا شيء من المجتهد فيه بحكم شرعي اما الصغرى فلما هو المعروف من
الظن في تعريفه واما الكبرى فلان الكتاب والسنة النبوية لا يجوز العمل بهما الا بعد ثبوت ما يطابقهما في كلام
الائمة الاطهار عليهم الصلوة والسلام واخبارهم سلام الله عليهم كلها قطعية والجواب اما عن الصغرى فبان اعتبار
الظن في الاجتهاد ليس من مذهبنا وانما هو من مذاهب مخالفينا خذلهم الله واما عن الكبرى فبمنع كون الاحكام
قطعية ومنع كون مداركها كذلك ولو سلم فانما هو على زعم الخصم كما ظهر من احتجاجه على نفي الحاجة الى علم الرجال بقطعية
الصدور وروايات هي في قطعية الحكم وتفصيل المقام ان الظن ليس ماخوذا في تعريف الاجتهاد عند معظم
الاصحاب واحكامنا بعضها قطعية وبعضها ظنية لما كنا لو جدانا ان مداركها ... كلها قطعية ...

بان القطعيات لا اجتهاد فيها كلام غير لائق اي لا يليق التفت اليه نعم اذا بلغت حد الضرورة او دلت عليه المتواترات
فلا حاجة فيها الى الاجتهاد وهو خارج عن مورد البحث ههنا واما القطعيات الحاصلة بعد النظر والاستدلال فهي محل الاجتهاد
قطعا وقد يقال ان الكلام مع هذا القائل يكون لفظيا بان يقال اعتبار الظن في تعريف الاجتهاد يقتضي ان لا يسمى
استنباط الاحكام القطعية من الادلة القطعية ... اجتهادا اصطلاحا وذلك لا ينكر ثم الاستغناء عن هذا الجهد ...
الوسع في ادراكها منها ... محال فالاحكام التي هي ظنية ليست مرتبطة بالظن بما هو ظن بل بالظن
الذي قام البرهان القطعي على حجيته وهو في الظن الحاصل من الادلة بعد التكلف والمشقة والنظر في احوال الرجال
وساير ما يفتقر اليه صحة الاستدلال وترجيح الادلة بعضها على بعض والفحص والتفتيش التام في كلما يرتبط بالاحكام
والبحث التام في كتب الاخبار وغيرها مما له دخل في ثبوت الاحكام اوقع في النفوس واقوى من القطع الحاصل
بمجرد النظر من غير تعب وتنقيد وتفتيش ولو ادعى الخصم حصول القطع بطريق الكشف والشهود كما عليه الفرقة
الصوفية فاذن لا نتكلم معه لانه لو كان صادقا فهو مخبر به وان كان كاذبا فعليه كذبه واما الاحكام التي هي
قطعية فارجاع الراجع فيها الى القطعيات لا وجه له اذ تحصيلها من مداركها يكون اجتهادا قطعا وبالجملة انكار الاجتهاد
بالمعنى الذي ذكرنا انكار لاصل الشريعة سواء كان نتيجة القطع ام الظن لانه ليس ظنا من حيث كونه ظنا بل
هو ظن من حيث كونه يقينا لقيام الحجة القطعية على اعتباره وحجيته هذا كله على مذاق القوم واما المختار
عندنا فهو ان ادلة الاحكام كلها حجة تعبدا ... فكل ما يدرك منها بعد اعمال النظر فيها الذي هو المسمى بالاجتهاد
يجب التعبد به واي دليل من العقل او النقل ... امارة ... ابطال هذا الذي اخترناه وليس هو الا ...
الشرع واحكام الدين ثم انه شنع على اكثر فقهائنا قدس الله اسرارهم بانهم كانوا يفتون بمجرد ارائهم من غير دليل
توضيح ذلك على سبيل التمثيل انه ربما يتوهم ان القول بوجوب القصد بالبسملة لسورة معينة في الصلوة قول في الحكم
الشرعي من غير دليل اذ لا نص يدل على وجوب ذلك القصد وهكذا الكلام في نظائره من الجزئيات المتفرعة على
الكليات المنصوصة مثل كون القادر على دفع العدو بالمال مستطيعا والغسل المقارن للقصد ... غسلا او
وضوءا الى غير ذلك والجواب ان الفقيه لما تعلق الحكم بامر كلي كالامر بالسورة في الصلوة والحج على المستطيع
والغسل على المحدث بالحدث الاكبر والوضوء على المحدث بالحدث الاصغر ... والمجتهد بما اطمأن نفسه به في رد
جزئيات كل كلي اليه فنقول ان الامر قد ورد بوجوب سورة كاملة في الصلوة وهو لا يتحقق كمالها الا بقصد البسملة
منها ولا يحصل البراءة اليقينية الا بذلك وتحصيل البراءة اليقينية واجب بمقتضى قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول

واولي

واولي الامر منكم ونظير ذلك الحكم في الاستطاعة بان القادر على الزاد والراحلة ودفع العدو بالمال مستطيع في العرف
وان الشارع ما ارسل رسولا الا بلسان قومه فيكون فهم العرف متبعا فيقتضي ذلك حجيته فيجب على القادر المذكور ان
ياتي بالحج لتحصيل البراءة والخروج عن العهدة لبناء الشريعة على مراعاة اصل الاشتغال بمقتضى الاية الامرة باطاعة
الله ورسوله واوصيائه صلوات الله وسلامه عليهم واما حكاية التدريجي فنقول ان المعتبر في الغسل والوضوء
غسل جميع الاعضاء او الاعضاء الثلثة فيجب ذلك على وجه يسمى في العرف غسلا والذي يطمئن به النفس على وجه
يحصل البراءة اليقينية هو عدم الاكتفاء بالتدريجي ... ان العمومات والاطلاقات فردية بعض افرادها ظاهرة
واضحة وبعض منها خفية والظاهرة منها لا اشكال فيها وفي الخفية منها يجب بذل الجهد وكمال السعي ثم الحاقها بها
بعد اطمينان النفس وليس ذلك حكما من غير دليل بل هو حكم يقتضيه عموم او اطلاق ورد الفروع الى الاصول والجزئي الى
الكلي من الفقيه ليس افتاء بمجرد الرأي من غير دليل كما زعمه بل قد ورد الامر بذلك في الشريعة ففي محمد بن ادريس الحلي
انه اورد في اخر كتاب السرائر حديثين عن جامع البزنطي صاحب مولينا الرضا عليه السلام احدهما عنه عن هشام بن سالم عن
ابي عبد الله عليه السلام قال انما علينا ان نلقي اليكم الاصول وعليكم ان تفرعوا والثاني احمد بن محمد بن ابي نصر عن ابي
الحسن الرضا عليه السلام قال علينا القاء الاصول اليكم وعليكم التفريع فان هذين الخبرين الصحيحين يدلان على لزوم رد
الفروع الى الاصول وظاهر انه لا معنى للتفريع الا اجراء حكم الاصول والكليات الى الفروع والجزئيات هذا الرد ...
لكن بعد اطمينان النفس بحصول العلم العادي بفرعية فرع للاصل وفردية فرد للكلي ومن اقام البرهان على حجية
الظن يكتفي به في فرعية فرع للاصل وفردية فرد للكلي وعلى التقديرين لا يكون هذا حكما بلا دليل والمشنع
بذلك اولى بان يشنع عليه بمراتب شتى لافترائه على العلماء المتبحرين المتورعين رضوان الله عليهم ... الاقوال
... الغلط والخطاء والسهو والنسيان عليهم لان ملكة الاستكمال مخصوصة باهل العصمة عليهم الصلوة والسلام
وهم منحصرون في اربعة عشر نفسا قدسية صلوات الله وسلامه عليهم اجمعين ثانيها قاعدة اللطف القاضية بانفتاح سبيل
العلم اذ لا ريب ان اللطف واجب على الله سبحانه وهو التقريب الى الطاعة والتبعيد عن المعصية وبه ثبت ارسال الرسل وانزال
الكتب والعلم منه لكونه مقربا الى الطاعة ومبعدا عن المعصية وقضية ذلك ان يكون طريقه مفتوحا للمكلفين وهو كذلك عند
ارباب البصيرة ومن زعم عدم امكان تحصيل العلم في الفرعيات فهو اعمى لا بصيرة له ومع امكان تحصيل العلم يحرم البناء على
الظن الحاصل من الاجتهاد والجواب اولا بمنع وجوب اللطف على الاطلاق حتى التمكين من العلم ايضا وثانيا منع كون العلم
... مع امكان حصوله مع الاختلافات الواقعة في الاخبار من جهة تدليس المدلسين ووجود الكذابة على الله وعلى الرسول

والائمة عليهم الصلوة والسلم كما هو محسوس بالعيان دمن يدعى امكان حصوله في هذه الاحوال لم يفرق بين العلم والظن وراينا
ان الواجب على الله تعالى وجوب اللطف بمعنى ازالة الطريق لا الايصال الى المطلوب والواجب عليه سبحانه على تقدير التسليم
هو انفتاح سبيل العلم في الجملة والسداده انما هو منا كما ان الواجب عليه تعالى نصب الامام وقد فعل فان وجوب لطف وظهوره
لطف اخر وعدمه منا وليس الواجب عليه ارسال الرسل في جميع الاعصار الى كل الامصار ليسهل الامر على كل احد و
الذي كان واجبا عليه هو اقامة الحجة وانفتاح طريق الاحكام في الجملة وقد فعل ونحن من تركنا العناد وسيات اعمالنا
باعثين على اخفاء العلوم واستتار الحجة وحيث انسد سبيل العلم فالواجب الاخذ بالظن وبالله على من كان سببا للانسداد
وخامسا انه ان اريد بالعلم العلم بالواقع فانفتاح سبيله ممنوع وهو غير ضائر اذ لسنا مكلفين بالواقع وان اريد العلم بالظاهر
التكليف والطرق المقررة عن صاحب الشريعة فلاريب في انفتاح طرقه واتضاح سبيله ولذا عرفوا الفقه بانه العلم
بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية وقد مر الانيان فيما جرنا اليه من كون الادلة حجج من باب التعبد اذ المراد
ان ما يدرك من هذه الادلة يجب العمل به تعبدا سواء كان موجبا للعلم بالواقع ام الظن به ام لم يكن فالمراد بالتعبد انما
هو بالنظر الى الواقع وحيث نعبد بانه نعلم انه حكم الله قطعا يجب ... الشرع في ظاهر الشريعة وما يلزم ما يقتضيه التحقيق
انا نقول ان انفتاح سبيل العلم لظاهر التكليف بحسب ظاهر الشريعة واليقين بالطرق المقررة عن صاحب الشريعة لطف
وهو حاصل لنا والاجتهاد ليس الا كسب ما عرفناه من انه صرف النظر الى مدارك الاحكام لتحصيلها عنها وادراكها منها
وحينئذ ادركنا نعلم ان ما ادركناه هو حكم الله قطعا لانا قد اثبتنا في موضعه ان مدارك الاحكام الشرعية الفرعية
وطرقها معلومة لنا لاشتهرتها فما تقتضيه تلك الطرق ناخذ به تعبدا سواء حصل منها العلم بالواقع ام الظن به ام
لم يحصل شيء منهما ونعلم قطعا ان ذلك هو حكم الله في ظاهر الشريعة قطعا فان اريد بالعلم هذا المعنى فنمنع الوفاق ولا نسلم
الاجتهاد بالمعنى الذي ذكرنا بل هو سببه وان اريد العلم بالواقع فلسنا مكلفين به ومن يدعى امكان حصوله في هذه الازمنة
لم يفرق بين العلم والجهل ثم انها ان الظن المحصل من الاجتهاد لو جاز ليس والمرج في الدين لاختلافه باختلاف
الانظار وتفاوته بتفاوت الافكار نظرا كان واقعا في سنة ... من الهجرة المباركة حيث كان العامة
يعملون بالظنون واختلفت الاحكام الفرعية واندرست اثار الشريعة حتى طعن اليهود والنصارى والمجوس
على اهل الاسلام وشنعوا عليهم بانهم مع دعوة الاسلام لا يستقر عندهم حكم غير مختلف فيه وهذا التشنيع هو
الملجئ لهم الى ان قرروا المذاهب ان لا يتعدون عما حكم به المجتهدون الاربع ابو حنيفة ومالك وحنبل ومحمد بن ادريس
الشافعي وقصروا الامر على الظنون الحاصلة لهم دون غيرهم وانهم كانوا يجوزون تقليد الميت

ولذلك

ولذلك بقي عندهم هذا القانون وانهم مجتهدهم في هذا الزمان ايضا يقلدون هؤلاء الاربعة فذلكهم اردوا كل
ان العمل بالظن يفضي بالاخرة الى مثل هذا الاختلاف الموجب لانهدام نظام الشريعة والجواب ان ذلك
انما يلزم لو اخذ بكل ظن كما يفعله المخالفون واما الاخذ بالظنون الخاصة الحاصلة من الادلة الاربعة فلا حيث
اقيم البرهان اليقيني على حجيتها والتحقيق انا لا نعمل بالظن اصلا ونحن متعبدون بما يستفاد من الادلة الاربعة
ونعلم ان مفادها هو حكم الله قطعا والاجتهاد للاباحة كما عرفت لا بوجه ان من القواعد المسلمة ان عدم الدليل دليل العدم
وحيث لا دليل على حجية الظن فلا يجوز الاجتهاد المورث له والتعويل عليه والجواب اما على القول بحجية الظن المطلق او الظن الخاص
فبان البرهان اليقيني قائم على حجيته واما على المختار فقد عرفت ان التكليف لم يتعلق بالواقع وان المناط انما هو تحصيل العلم بشرائع
الله المقررة والعمل بمقتضى الادلة المجعولة عن صاحب الشريعة تعبدا وليس الاجتهاد الا تحصيل مفاد تلك الادلة بصرف النظر اليها خاصة
وهو من الغرائب انه يحتاج بكون العلماء الذين في زمان الغيبة ... معصومين عن الكذب والخطاء والسهو والنسيان
لانهم نواب الامام عليه السلم ويلزم ان يكون النائب موصوفا بصفات المنوب عنه والداعي على عصمة الامام عليه السلم هو كونه
مبلغا لاحكام الله تعالى وكاشفا عن اسراره ومبلغا الى عباده حيث انهم يفتقرون اليه لتنظيم امور معاشهم ومعادهم وكونه واليا
على عامة الناس حاكما عليهم واولى بهم من انفسهم فيلزم عصمته ليصح للناس الاعتماد عليه في جميع الامور وهذه العلة موجودة في
العلماء ايضا فيجب عليهم التحرز عن الاجتهاد والتكلم على الظن المتطرق اليه الخطاء حتى يجوز اعتماد الناس عليهم في اخذ الاحكام
ونحن نرى كلامهم ومسائل الحلال والحرام والجواب اولا بالنقض بعلماء الاخباريين فانهم يفتون للناس ويحكمون عليهم ويبينون
الاحكام لهم وانتفاء العصمة عنهم اظهر من الشمس فان قلت انهم حاكون عن اهل العصمة عليهم السلم فانهم كالالة لهم في نقل
اخبارهم واقوالهم كلامهم عليهم قلنا ان المجتهدين ايضا كذلك وليس الفرق بينهم وبين الاخباريين الا ان المجتهدين يفتون
ويحكمون بعد بذل الجهد واستفراغ الوسع وكمال السعي وغاية الجد والجهد ليامنوا من الخطاء والاخباريين يفتون بعد ... من غير
النظر والتعمق والتفتيش ويدعون القطع بذلك فانظر بعين الانصاف الى ان ايا من الحكمين اقرب الى الصواب والمجتهدون
لا يفتون بمجرد الراي والتشهي كما زعم الاخباريون وقول بعضهم هذا الى معناه انه مما فهمت وادركت لا بعد كمال الفحص والجهد
ونهاية استفراغ الوسع عن كلام اهل العصمة عليهم السلم وبالجملة لا مناص لهم عن هذا النقض واستدلال عليهم التفصي عنه
فلذلك ترى بعضهم يجوزون قرائة الحديث على المستفتي وانه يعمل بما يفهم منه وان كان عاميا صرفا ويجوزون قرائته ترجمة
الحديث عليه وانه يعمل بما يعمل منها وان كان من ضعفاء العقول والنسوان وبعضهم يقولون ان الاخبار المتعارضة حكمها
حكم القراءات المختلفة في القران فكما ان كلا منها جائزة متواترة كذلك الائمة عليهم السلم رخصوا بالعمل بكل من الخبرين

المتضادين حتى من عامل وصوالضاد مع ذلك يعتقدون ان كلا من الضدين قطعي وعلى هذا النهج يقيسون الاخبار ... ترجيحها
على العوام ويامرونهم بالعمل بما يدركون منها ويابى من المتعارضين شاءوا وهذا من الاتباع والاقبال الصادر عنهم
ومما لا يخفى على عاقل كيف بعالم والحق تحريم الاصغاء اليها لانه مع ذلك تضييع العمر وتسويف الوقت وثانيا بالحل وهو ان
ضرورة مذهبنا ان المعصومين منحصرون في اربعة عشر نفسا معصومة صلوات الله عليهم واعتبار العصمة في العلماء مما لم يعلم لا من العقل ولا من
النقل ولا عليه امارة ولم يكن ذلك معهودا في عصر الائمة عليهم السلم ايضا حيث كانوا ينصبون الولاة في الولايات لبيان
الاحكام ويامرون باخذ الاحكام عن معتبري اصحابهم ولم يكونوا معصومين بالضرورة وكذا الحال في زمان الغيبة حيث
امروا بالرجوع الى العارف بالاحكام والعالم بالحلال والحرام حاكما وحرموا الرد عليه من غير اشعار باشتراط العصمة فيه ومن المعلوم
ان العلم بالاحكام ومعرفة الحلال والحرام انما يحصل بصرف النظر في ادلتها ومداركها ولا نعني بالاجتهاد الا ذلك وانكاره
ظاهر الفساد سادسها تحريم الافتاء بالظن عقلا وشرعا والاجتهاد لا يورث الا الظن والجواب عنه بعد تسليم ما يقتضي لان الحرام
من الظن ان الظن بما هو هو واما الذي قامت الحجة على اعتباره كالاصل مضافا الى النقض بالموضوعات كالمبيع في اسواق المسلمين
فانه محكوم بالحلية والطهارة مع انه ... الحكم بالحلية والطهارة وكذا في افعال المؤمنين وظاهرها الحمل على الصحة
فما يصنع ان الحكم المفاد من الادلة قطعية لعدم تعلق التكليف بالواقع كما عرفت مرارا بل المدار على العمل بالطرق المقررة
عن صاحب الشريعة لتحصيل العلم بفراغ الذمة والخروج عن العهدة ولذا اعتبر العلم في تعريف الفقه ولم يؤخذ الظن في حد الاجتهاد
والامر عندنا حيث نقول بحجية طرق الفقه تعبدا اظهر واوضح سابعها ان الاحكام الاجتهادية قابلة للتغيير والتبدل ولا شيء
من الاحكام الثابتة بقابل للتغيير والتبدل من الاحكام الشرعية فلا شيء من الاحكام الاجتهادية بالاحكام الشرعية واما الصغرى فلما
هو محسوس بالعيان من عدول المجتهدين عن فتاويهم الى غير ما افتوا به واما الكبرى فلان حلال محمد صلى الله عليه واله حلال الى يوم
القيمة وحرامه حرام الى يوم القيمة وهذا الوجه تمسك به الميرزا محمد الاخباري والجواب اولا بالنقض بفتاويهم المختلفة المتغايرة
كما في زكوة مال التجارة فان الشيخ الحر حكم باستحبابها والصدوق رحمه الله بوجوبها وذهب صاحب الحدائق الى انها ليست بواجبة
ولا مستحب والغيبة ... فانهم يقولون ان مدلول الاخبار كلها قطعية وان كانت متناقضة ومن هذا من الغرائب والعجائب الغرائب
واعجب من ذلك منها ما نقل عن المدقق الاسترابادي ان الماء القليل الجاري على وجه الارض غير النابع منها اذا لاقى نجاسة
لا ينفعل قدر ما يمضي منه ويسبق على موضع الملاقاة لانه جار عن النجاسة ومنها ما حكي عن المدقق المذكور ان الماء القليل
يكون مادة ما نوعه عن الانفعال فاذا اهريق ماء من انية صغيرة ولاقى نجاسة لا ينفعل لان ما في الانية مادة له وفي الحديث ان كل
ماء له مادة لا ينفعل بالملاقاة ومنها ما هو منقول عن بعضهم من ان من اغتسل غسل الجمعة يكون مطهرا الى الجمعة الاخرى وليس يجب عليه الوضوء

للصلوة

للصلوة لما ورد في الحديث من ان غسل الجمعة طهور الى الجمعة الاخرى ومنها ما عن بعضهم من ان حرام العبور الى الجمعة ... على
انه لو ادعى احد بتلاوة القران على قبره جازت التلاوة على ابعد المسافة المذكورة وارادت جملة منهم مخالفة لهذه الفتاوى نظايره
لها فالعجب انهم مع تلك الفتاوى التي يقطع بفسادها مضافا الى اختلافها بينهم يشنعون على العلماء والعظام المبرؤن
عن هذه الاوهام واعجب من ذلك انهم يدعون القطع بامثال هذه الاحكام وكثيرا ما يعدلون عن فتاويهم ويتبدلونها فما هو
جوابهم فهو جوابنا وثانيا بالحل وهو انه لا شبهة في تغير الاحكام وتبدلها بتبدل الموضوعات كاحكام الصحيح والمريض والقادر
والعاجز والحاضر والمسافر والمتقي وغيره والخائف في الامن والطاهر والحائض وامثال ذلك الا ان حكم كل من الموضوعات
باق على ما هو عليه الى يوم القيمة فان المسافر يقصر ابدا والحاضر يتم كذلك وكذلك حكم الواقع والمانع لتبدل الموضوع وتلازم
تبدلها فنقول انه ان كان المراد ان الحكم المتغير ليس من الاحكام الواقعية الشرعية فهو مسلم ولا نقول بكونه منها وان اريد
انها ليس من الاحكام الظاهرية الشرعية فهو ممنوع فانا مامورون بالظاهر من حيث انه ناظر الى الواقع ويجب علينا الاخذ
بالطرق المقررة عن صاحب الشريعة من حيث انها طرق الى الواقع من باب التعبد كما هو المختار او من باب الظن كما عليه الاكثر
وقد عرفت مرارا ان لنسبة الواقع والظاهر عموم من وجه وان الطرق المقررة معلومة وانها بادية لنا الى الواقع فما
يلتفت اليه فهو نور على نور والا فالسالك فيها ماجور الا انه يشترط ان يكون له ملكة قوية وطبيعة مستقيمة يعبر عنها بالقوة القدسية
والسلوك فيها مع الشرط المذكور يوجب العلم بفراغ الذمة والخروج عن العهدة ولسنا مامورين بغير ذلك كما يدل عليه
الادلة القاطعة بان الطرق المقررة عن صاحب الشريعة هي الادلة الاربعة التي مرجعها الى الكتاب والسنة كما يقتضيه
حديث الثقلين وغيره وقد مر تفصيل القول فيه في المجلد الاول في باب حجية الحجج وكتب المنطقة والحاصل انا مامورون
بالعمل بالطرق المقررة الثابتة قطعا عن صاحب الشريعة والاخذ بمدلولها اما تعبدا واما من باب الظن او من جهة ان
من شانها افادة الظن والاول هو المختار والثاني مذهب الاكثر والثالث مختار الشيخ الاستاد رضي الله عنه والاجتهاد
ليس الا ذلك الذي لا ينكره احد وكيف يعاقل ثم كيف بعالم وقد عرفت من تعريفنا انه به يحصل قوام الشرع ويستحكم به اساس
الدين فكيف ينكر والحال انها تحكي الكفارة والذي ... وانتهى اليه ذكر الغاران انكار الاجتهاد بالمعنى الذي ذكرنا
انكار لاصل الشريعة مع انه منكر ومن شرع ان هذا من عجائب والتشنيع على الفقهاء رضوان الله عليهم ... الفقهاء
والعصبية مع ان المشنع متورع الا ان ذلك من عجب العجائب فلها الله العزيز الى ما الذي يبعث على هذا
الانكار حتى اذا كان في الواقع ... الاعمار وعليه ادا فيه ... ذلك اشرار
حتى ان كان في نفس الامر حجة يصح الاستناد اليه انا ... فيه وان كنت لست الان اتيت على لفظ الاجتهاد

كما يشعر به بعض العبارات فسمه تفقها كي تخلص عن هذه الكلفة والمشقة والظاهر ان الامر كذلك والا فلا يكاد يتحمل
نفوذ عاقل تكليف جاهلا ان ينكر ما يهدم بانكاره بنيان شرايع الاسلام وليتاصل به اصول قواعد الاحكام ولينبه
الكتفي بهذا القدر فانه اكثر مما يعرض من ذلك الاصرار والابرام فنظره فقد اجمع علماؤنا رضوان الله عليهم بل علماء
الاسلام الا من شذ منهم كالجاحظ وابي عبد الله بن الحسن العنبري على ان المصيب من المجتهدين المختلفين في العقليات
واحد ولا تصويب فيها لمنافاته لتطابق جميع آرائهم للواقع لاستلزامه ثبوت المتناقضين والمتنافيين في الواقع وتحقق الجمع
ولا فرق في ذلك بين العقليات الصرفة كالاحكام الهندسية مثلا والعقليات التي لها تعلق بالشرعيات كاصول العقايد وما
يضاهيها وليس علينا ان نتكلم في القسم الاول وانما الغاية مصروفة في البحث عن القسم الثاني فنقول ان اصول العقايد على ما
قالوا على نوعين نوع منها ما به يتقوم الدين ويعبرون عنه باصول الدين وهي التوحيد والنبوة والمعاد ونوع
اخر ما به يتقوم المذهب ويقولون له اصل المذهب وهو امران العدل والامامة وبالاول يحصل الاسلام بحيث يكون المتصف
به مسلما تحل ذبيحته ويصح نكاحه ويطهر بدنه ويجري عليه سائر احكام الاسلام وبالثاني يتحقق الايمان والموصوف به مؤمن
يجري عليه احكام الايمان وهو ان يجيء في الدنيا الاخوة بالاجماع وان كان في فروعه منقصة واما الاول فلا عقد له
لا كلام لنا فيها اذ مدار النجاة على ولاية الائمة عليهم الصلاة والسلام وجودا وعدما على ما يستفاد من الالسنة الاخبار المتواترة
والظاهر ان تاصيل اصل اصول الدين واعتبار العدل وعده دون سائر صفاته تعالى من الاصول انما كان من العامة تبعهم
جماعة من علمائنا رضوان الله عليهم في بادي الراي من غير تعمق الفكر وامعان النظر في الادلة والا فالذي يظهر وهو الموافق
للتحقيق ان المعاد وان كان انكاره يوجب الكفر الا انه ليس من اصول الدين لقيام الاجماع ودلالة الاخبار المتكاثرة على
ان كل من شهد بوحدانية حضرة الاحدية وبرسالة ذات العدد صلوات الله عليه كان الرسول صلى الله عليه وآله يحكم بالاسلام
وطهارته وحلية ذبيحته ومناكحته وبالجملة كان يجري عليه جميع احكام الاسلام من غير عرض المعاد عليه ولا مطالبة الشهادة عليه
منه وذلك اقوى دليل على ان المعاد ليس من اصول الدين بل من لوازمه ومتفرعاته نعم انكاره لا يستلزم الكفر ولكن لا يجب ان
يكون كلما يكون انكاره كفرا من اصول الدين فان لهذه الشريعة نظاير كثيرة كوجوب الصلوة والصيام وتحريم الخمر والزنا
مثلا فان منكر كل منها يكون كافرا وليس شيء منها من اصول الدين واما حكاية العدل فعده من اصول المذهب دون ساير
صفاته تعالى كالعلم والقدرة والقدم والارادة وامثالها من صفاته الذاتية لا وجه له اصلا وان كان انكار كل
منها يوجب فساد المذهب فان تلك الصفات كلها مشتركة في ذلك فعد بعضها من اصول المذهب دون البعض تحكم بحت
واما الامامة فانها وان لم يكن منكرها كافرا بحسب الظاهر لاسلام المتحقق المنكرين لها الا انه اسلام ظاهري قد حكم

الركن

في ان المصيب في العقليات واحد

في بيان ما هو اصول الدين

الشارع رافة على الفرقة المحقة وتسهيلا للامر عليهم لكثرة معاشرتهم ومخالطتهم ومعاملتهم ومؤاكلتهم معهم وتزاوجهم
وغير ذلك فلذلك حكم الشارع باسلامهم واجراء احكام الاسلام عليهم ولكنهم كفرة في الواقع ويظهر كفرهم بعد موتهم فلذلك
يحرم تغسيلهم وتكفينهم والصلوة عليهم ودفنهم وبهذا يجمع بين الاخبار المختلفة الدالة بعضها على اسلامهم وبعضها على
كفرهم بحمل الاول على الاسلام الظاهري في هذه النشأة والثاني على الكفر الباطني الثابت لهم وعلى هذا فمنكر الامامة يكون
في الحقيقة والمعنى كافرا واذن فالمناسب ان يعد الامامة ايضا من اصول الدين وبهذا التحقيق تحقق ان اصل اصول
الدين الذي يتقوم به دين الاسلام ويحصل به الايمان الباعث على النجاة في النشأتين هو شهادة ان لا اله الا الله
وان محمدا صلى الله عليه وآله رسول الله وان الائمة الاثني عشر عليهم الصلوة والسلام من بعده صلى الله عليه وآله خلفاؤه واوصياؤه
والمتبعون واحدا بعد واحد اولهم بلا فصل علي واخرهم القائم المنتظر صاحب العصر والزمان عجل الله تعالى فرجه صلوات
الله وسلامه عليهم اجمعين ولعنة الله على اعدائهم الى يوم الدين ومن لم يذعن باحد الاولين فلا دين له وليس بمؤمن
ولا مسلم اصلا لا في الصورة ولا في المعنى بل هو كافر كذلك ومن اذعن بهما ولم يذعن بالاخير خاصة فهو مسلم بحسب
الصورة وفي الظاهر وكافر بحسب المعنى والواقع وخارج عن الدين كذلك اذا عرفت هذا فاعلم ان الطرق الموصلة الى
كل من هذه الثلثة واضحة ولهذا يكون المصيب فيها واحدا ومن اخطأ واحدا منها يعلم ان خطأه نشأ من تقصيره في النظر والاستدلال
ولا يكون معذورا بل يكون اثما كافرا مطلقا ان خالف في احد الاولين ويجري عليه احكام الكفر من نجاسته وجواز سبيه وقتله
واباحة امواله وغير ذلك من احكام الكفر ويكون كافرا في الواقع ونفس الامر ان خالف في الاخير خاصة وليس بمعذور في
شرع المقابلين لان خطاه كاشف عن عدم التامل في النظر وعن التقصير في استفراغ الوسع والاستدلال وانه سلك مسلك
العصبية والجدال واتبع التشهيات النفسانية والاوهام والخيال وان تقصيره صار سببا لعدم اصابة الحق وعلى ذلك قد
قام اجماع اهل الاسلام في الجملة وخالف فيه الجاحظ وابو عبد الله بن الحسن العنبري فانهما ذهبا الى ان كل مجتهد في العقليات
مصيب ومعنى ان يعلم ان ليس مرادهما من الاصابة مطابقة الاعتقادات المختلفة لما في الواقع ونفس الامر اذ بداهة العقل
قاضية باستحالته ذلك لاداءه الى اجتماع المتناقضات فان الواقع في الواقع امر واحد في الاقسام الثلثة غير قابل للتعدد بل
مرادهما نفي الحرج والاثم عن المخطئ باعتقاده خلاف الواقع وخروجه عن العهدة بذلك الاجتهاد بعد ذلك الاجتهاد وليس كون
لهما ان يقولا ان المخالف في الاولين يجري عليه احكام الاسلام بل الظاهر ان مذهبهما انه محكوم بالكفر والنجاسة ويجري عليه
جميع احكام الكفر غاية الامر انه لا عقاب عليه في الدار الاخرة ولا غرو في ذلك حيث يكون النظر الى الكلف يحكموا بالنجاسة وغير
معاقبة على كيفما كان فهذا القول في غاية الضعف والشذوذ ونهاية الوهن والندور فهو كما ترى بالتبري عنه حقيق
فالمهم صرف العناية الى احقاق الحق لان الحق احق بالانتصار فنقول ان البراهين القائمة عليه امور منها

الاجماع محققا ومنقولا نقلا مستفيضا بل متواترا وفيه الكفاية ومنها ان الله تعالى قد كلف عباده بالعلم في قوله عز وجل فاعلم
انه لا اله الا الله وقوله جل وعلا واعلموا انه لا اله الا هو فلا بد ان يكون تعالى شانه قد نصب عليه دليلا والا لزم تكليف ما لا يطاق
وهو قبيح تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فمن لم يدرك الحق من الدليل فهو مقصر آثم فلا يخرج عن عهدة التكليف واعترض عليه بالمنع
من وضعه تعالى ادلة قاطعة على تلك المطالب وتمكين العقلاء من معرفتها والخطاب بالعلم في الايتين متوجه الى الرسول صلى الله
عليه وآله ومن الظاهر انه من وفور العقل ودقة النظر وكمال الحدس بما ليس لاحد من امته فلا جرم كلف بالعلم لتمكنه منه ولما
كانت عقول الامة قاصرة عن ذلك لم يكلفهم به والجواب ان الدليل القاطع قائم على وجوب التاسي بالرسول صلى الله عليه وآله
وما ورد بالتشكيك من ان حكم التأسي انما يثبت في حق القادر كما في غيره من الاحكام والمقصود اثبات حصول القدرة بالادلة
والدليل الدال عليه مرفوع بان الامر بالتأسي في نفسه دليل على تمكن المامور وقدرته لان الطلب كاشف عن ذلك وانه تعالى عالم
باقتدار العباد على التأسي مطلقا والا لكان علينا ان يقيده بمن يمكن منه فلما لم يقيده علم ان التأسي عن الامة وعبر بلا بد اذا وجوبه على كل احد
في جميع الامور والاحكام اصولا وفروعا الا اذا قام دليل على نفيه وهو منتف فيما نحن بصدده واذن فيكون جميع العباد مكلفين
بالعلم بالوحدانية فان لم يكن للمكلف وسيلة الى العلم كما زعمه الخصم لزم تكليف ما لا يطاق وهو مستحيل على الله لكونه قبيحا عقلا
وشرعا ومنها قوله تعالى امنوا بالله ورسوله ونحوه من الايات الامرة بالايمان ووجه الاستدلال ان الامر قد تعلق بالايمان بحقيقة الاحدية
التي هو احد الذات في الواقع ونفس الامر وبصانع للمعبودية كذلك وبرسالة رسوله وبنبيا له اذ من الواضح انه بدل على وجوب الايمان الواقعي بانه سبحانه
تعالى في الواقع ونفس الامر ومحمدا رسوله كذلك ولا ريب انه لا يحصل ذلك الا بالعلم واليقين ومنها قوله تعالى اطيعوا
الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم وجه الاستدلال انه كما يقيم من وجوب طاعة من هو في الواقع الله ورسوله واولو الامر
وذلك يستدعي تحصيل العلم ولو لم يكن حكما لما امر به تعالى شانه ومنها قوله تعالى والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا ووجه الاستدلال انه
جلت رافته وعد الاهتداء الى الحق للمجاهدين وينكشف منه ان من لم يهتد الى الحق فقد قصر في مجاهدته ومنها انا نرى
بالمشاهدة والعيان ان ادلة المعارف الثلثة بل الخمس على مذاق القوم انها واضحة جلية بحيث لا يكاد يشتبه طريقها وجلاتها
على منصف سلمت فطرته على العناد والعصبية وهو قضية الحكمة الالهية الداعية الى خلق هذا النوع وتكليفهم بالوظايف
الشرعية والنواميس الالهية فان ذلك لا يتم مع خفاء البرهان الموصل الى الايمان والاذعان مع ما نرى من قصور
اكثر الناس عن ادراك المدارك الخفية وتحصيل المطالب الدقيقة وعلى هذا فالمخطئ مقصر لا محالة ومنها ان المعارف
الثلثة على المختار او الخمس على مذاق جماعة من الاخبار مطلوبة في الشريعة بذواتها ومحبوبة للشارع من حيث هي
ويجب تحصيلها من غير ارتباط بالعمل او بامر خارج عنها فتكون ذواتها باعتبار ذواتها مطلوبة وانفسها من جهة انفسها محبوبة

ساير

في بيان الحجج على ان المصيب في العقليات واحد

مع قطع النظر عن الاطاعة والعبادة الفرعية لانها غاية لخلق بني ادم بل لايجاد العالم ولا شبهة في ان كل معرفة مطلوبة
ومحبوبة بنفسها وفي حد ذاتها يجب ان لا يكون لطريق العلم واليقين والا لزم ان يكلف بما هو محبوب الى غير المحبوب وحيث
انها محبوبة لله تعالى شانه فالعقل القاطع يقطع بانه نصب لها طريقا علميا ادراكا يقينيا قطعيا موصلا اليها وقضيته
ذلك ان من لم يحرز عينها ولم يصب اليها فهو مقصر في سلوك السبيل غير باذل جهده على ما ينبغي لا محالة ومنها انه لا ريب
في ان الله تعالى شانه معبود يعبده عباده ولا في ان الرسول واوصياءه صلى الله عليه وعليهم وسائط بينه تعالى وبينهم
في تبليغ احكامه واسراره اليهم ولا في انه كما هو جل كبرياؤه معبود بالحق ومطاع مطلق وجب عبادته واطاعته
فكذلك انهم صلوات الله وسلامه عليهم ايضا مطاعون يجب اطاعتهم وبداهة العقل قاضية ان المعبود والمطاع
يجب ان يكون معلوما بالعلم اليقيني والا لكان لا تخلو عبادة من هو مظنون انه المعبود والاطاعة لغير من هو مظنون انه
المطاع اذ ربما تفضي الى البدعة وعبادة غير المستحق لها واطاعة من لا يليق بها وهذا كله ظاهر لا سترة عليه وحيث كان
يجب العلم اليقيني وجب على المعبود المطاع وضع طريق للعابدين مع عدم جواز تركه وقد فعل فالمتحيرون عنه الذين
لم يصيبوا الحق مقصرون في سلوكهم بل جملة منهم على ما نرى قد اطلقوا اعنانهم في ميدان العناد والعصبية واتبعوا
الاوهام والشهوات النفسانية والتخيلات والتسويلات الشيطانية حتى قد ضلوا واضلوا العبيد وضلوا غيرهم واستحقوا لذلك
عذابا شديدا ومنها الايات والاخبار الدالة على ذم الكفار التابعين لظنونهم وقد تجاوزت الايات عن خمسين ذكرناها
في كتاب الاخبار في المجلد الاول كلها في مذمة الكفرة الاخذين بالظنون والمقلدين لابائهم في معارفهم والطعن و
الانكار عليهم ولولا انهم غير معذورين في ذلك لما اتجه الذم والطعن والانكار والاخبار ايضا متكاثرة في ذلك
ذكرنا ما تيسر ان شئت ان تقف عليها فارجع اليه والعقل القاطع ايضا جازم بان الظن لا يغني من الحق شيئا وان الاخذ
والركون اليه مما يتسبب لمذهب المتوالسين العاملين بالترجيح والتخمين واصحاب الراي المذمومين في اخبار الائمة الطاهرين
صلوات الله وسلامه عليهم اجمعين وتلك المذمة وهذا الطعن وذلك الانكار من اقوى الشواهد على ان المعارف
يجب ان تكون لطريق العلم واليقين وحيث وجب وجب على الله نصب طريق مورث لليقين والا لزم التكليف
بغير الممكن وهو قبيح على الله سبحانه مستحيل وقد فعل ما كان وجب عليه فمن لم يصب الحق فهو ناش من تقصيره وعدم استفراغ
وسعه على ما ينبغي ومنها ان من كان كثير التحقيق فاحتاج ان يعرف فلا جرم نصب طريقا يقينيا وسبيلا علميا الى معرفته
والعقل يقضي بذلك قضاء بديهيا وليس فيه امر مجرد دعوى بل هو شاهد في المشاهد فنقول ان شئت ان تعرف
صحة هذه الدعوى فارجع الى نفسك وانظر انك ان كنت سلطانا ترسل الولاة الى بلاد مملكتك للاعلام باطاعتك

بل نرضى من نفسك ان لا تنصب طريقا علميا للرعايا الى معرفتك ومعرفة احكامك وتوابعك وهل يجوز ان تكلهم على شبهاتهم وظنونهم الواهية الموجبة لتحيرهم وحيرانهم في معرفتك ومعرفة توابعك مع انك تقدر على رفع تلك الشبه وايضاح الدلايل وتمكينهم من العلم واليقين بمعرفتك ومعرفة ما اوجبت عليهم اطاعته فيا القطع واليقين تنصب لهم طرقا علمية وسبلا يقينية يصلون بها الى ما هو مطلوبك من معرفتك ومعرفة رسلك وكل ما اوجبت عليهم اطاعته والاتيان عند العقلاء من السفه ما آ واذا كنت انت لا ترضى بترك الدلايل العلمية ورفض الطرق اليقينية لهم فكيف يمكن ان يجوز ذلك على الله الغالب القادر القاهر الحكيم الكريم الرؤف اللطيف الخبير بما هو معلوم من كرمه ولطفه الغير المتناهي على عباده ومنها وجوب اللطف عليه جل اللطافة فان الطافه وان كانت ذا درجات متفاوتة وليس يجب عليه جميعها كما يشهد به الفطرة السليمة الا انه يجب عليه الايصال الى المطلوب في الواجبات والاعتقاد على اشد الامور الانهاء على نهاية ولكن اقدارهم على العلم بمعرفته ومعرفة حججه وكتبه ورسله وملائكته فان هذا القدر من اللطف وجوبه عليه عظم سلطانه مما لا ريب فيه وقد فعله تعالى شانه كما لا يخفى على اولي الابصار فمن لم يصب منا الى الحق بهذا المقدار فهو انما هو من جهة قصور انفسنا وسيئات اعمالنا ومتابعة الهوى وما تسول لنا انفسنا والتقصير في الاهتداء بالصراط المستقيم والتفريط في السعي والسلوك في المنهج القويم على ان اصل معرفة الله عز وجل وجملة من صفات كماله ونعوت جلاله وجماله امر فطري ضروري وشي جبلي بل هو حاصل لجميع الناس بل لجميع ذوي الشعور من الحيوانات بل الناطقة المعادن والنباتات بل لعامة المخلوقات حتى الجمادات ايضا اذ ليس من شي الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم وكذا النبوة والوصاية العامة وثبوت المعاد في الجملة من الفطريات بل الضروريات الاولية وباعتبار غفلة الناس عنها وعدم التوجه اليها فربما يحتاجون الى الايقاظ والتنبيه نعم النبوة والوصاية الخاصة امر نظري يحتاج الى النظر والاستدلال بالادلة القائمة عليها ولكن لما كان ادلتها قطعية كالمعجزات والكرامات المعلومة بالطرق القطعية واظهرها واقويها الكتاب الكريم الكاشف عن نبوة سيدنا اشرف الانبياء والمرسلين وخاتم الرسل والنبيين عليه وعليهم صلوات الله الملك الحق المبين كيف قطعيا لا تتطرق اليه شبهة شك وريب وغيرها من الادلة القاطعة وبثبوت نبوته صلى الله عليه وآله يثبت خلافة واوصيائه الاثني عشر صلوات الله عليهم وامامتهم واحدا بعد واحد على وجه القطع واليقين بحيث لا يبقى مجال التحمل ريب وشك فيه فالذين لم يدركوا الحق ولم يصلوا اليه ليس الا من جهة تقصيرهم وعدم رفضهم طريقة العناد واللجاج والعصبية فان كل احد من الناس اذا خلى عقله وطبعه وقطع النظر عن جميع الاوهام الشيطانية والعلايق الجسمانية

والنهضة

وغيرها

والشهوات النفسانية واصاب الحق بلا شبهة ومرتبة الاقتناع طريقة واقتناع سبيله فيحصل له العلم ولو بالنظر والاستدلال ثم انه لما كان للعلم مراتب متفاوتة في القوة والضعف ومنها العقل والعادة ينبغي ان نشير اليها فنقول ان من العلم ما لا يحتمل النقيض عقلا اما بالضرورة كقولنا الواحد نصف الاثنين والكل اعظم من الجزء والنقيضان لا يجتمعان واما بالنظر كقولنا العالم حادث ومنه ما لا يحتمل النقيض عادة كعلمنا بعدم انقلاب بعض الجبال الذي شاهدناه ذهبا وعدم انقلاب الاواني المشاهدة انسانا فهذا الانقلاب وان كنا نحن جوزناه عقلا وبالقياس الى قدرة الله سبحانه وبالنظر الى ذوات هذه الاشياء من حيث امكانها الذاتي كيف لا ونحن عالمون بصدور امثالها من الانبياء والاولياء في الازمنة السالفة الا انا اذا الاخارج قطعنا بعدم وقوع ذلك في الزمان الحاضر وامثاله قطعا لا يحتمل النقيض عندنا بحسب العادة ولم يكن ذلك لغفلتنا عن ملاحظة امكانها الذاتي وامكانها وجود اسباب الانقلاب كما زعمه بعض حيث ادعى زوال العلم عند الملاحظة المذكورة لانا نجد من انفسنا غير محتمل للنقيض بعد الالتفات والتنبيه ايضا اذ الامكان الذاتي لا ينافي الامتناع الغيري كما لا ينافي الوجوب الغيري وبالجملة فنحن قاطعون بعدم الانقلاب للقطع بعدم حصول اسبابه قطعا مستندا الى الحدس الناشي عن العادة وملاحظة الاحوال المعلومة والقراين المقطوعة ومنه ما لا يحتمل النقيض ما دام العالم غافلا عن التوجه الى النقيض والى اسبابه المحتملة ومن هذا الباب علمنا ببقاء من فارقناه في الزمان الحاضر حيا بحسب ما فانا اذا التفتنا الى امكان موته فجاة او قتله كذلك او سقوط جدار شاهق عليه ونحو ذلك لم نعلم ببقائه بل ولا علمنا به لكن كثيرا ما نذهل عن الالتفات الى ذلك فنحكم ببقائه كما علمنا قطعيا ومنه ما لا يحتمل النقيض احتمالا يعتد به عرفا وان احتمله عقلا وعادة وذلك مثل علمنا بان المرتمس في الماء النافذ للحايل عن بشرته بوصول الماء الى جميع بشرته ولا سيما غسل جسده ولا يعتد باحتمال احتباس قليل من الهواء على بعض بشرته المانع من وصول الماء اليه وان احتمله وقوعه عقلا وعادة ولهذا يعد الاعتداد بهذا الاحتمال من باب الوسواس والمناسب ان يسمى هذا العلم علما عرفيا ومنه ما لا يحتمل النقيض احتمالا يعتد به شرعا وان احتمله عقلا وعادة وعرفا وذلك كالشهادة فانه وان احتمل في حق الشاهد الكذب عند العقل والعادة والعرف الا انه لا يحتمله شرعا بمعنى ان الشارع لم يعتد بهذا الاحتمال في ترتب الاحكام عليها وكذا الكلام في ساير الطرق الشرعية هذا ما افاده بعض افاضل المحققين من المتاخرين والذي ادى اليه نظر العبد الشاهد في الاحكام وغيرها بالتدبر ويمكن تنزيل كلامه رحمه الله على هذا وكيف كان فالمعتبر في اصول العقايد هو المعنى الاول من العلم اعني ما لا يحتمل النقيض عقلا فانه الذي دل الدليل على ان الله سبحانه نصب طريقا اليه فروع الاول ان علما يتقوم به الدين فالطريق اليه واضح ومنكره كافر كحدوث العالم بالذات فمن انكره وقال

١٧٥

بقدم الذاتي فهو كافر لاستلزامه نفي التوحيد واما القول بكونه قديما بالزمان فهو لا يوجب الكفر الثاني انكار صفة من صفاته الذاتية كفر وكذا انكار اسم من اسماء حضرته القدسية المذكورة في القران ومثله القول بالتجسيم الثالث انكار ضروري من ضروريات الدين كوجوب الصلاة وحرمة الزنا مثلا كفر بشرط ان لا يكون مسبوقا بالشبهة فان كان كذلك ككون المنكر ممن يتطرق اليه الشبهة كالبعيد من بلاد الاسلام الذي لم يكن متقلبا فيها وامام نشو فيها معاشرا للمسلمين لا يعد دعوى الشبهة في حقه فمن انكر ضروريا من ضروريات الدين من غير شبهة محتملة في حقه فهو كافر لاستلزام ذلك تكذيب الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وآله الرابع ان الاسلام يتحقق بالاذعان بالوحدانية والنبوة وقبولهما وان لم يقترن ذلك بالتصديق كما يشهد به حكاية حليف النجار من قوم موسى على نبينا وعليه السلام حيث قال لهم وهو يعظهم ما حاصله انه لا حاجة عليكم ان تقولوا بما جاء به موسى وتقبلوه فانه ان كان صادقا يصيبكم بعض الذي يعدكم به من العذاب وان كان كاذبا فعليه كذبه الخامس من لم يقدر على النظر والاستدلال الشرعي بلادته وبلاهته بحيث يلحق بالحيوانات في فقد الشعور والادراكات ومن فقد اسباب النظر والاحتجاج ولم يذعن بالحق ومن فقد زمان مهلة النظر بان مات بعد بلوغه عن زمان قليل ولم يذعن بالحق ولم يكن قبل بلوغه مميزا قادرا على النظر والاستدلال ولا كان احد ابويه مسلما فهؤلاء كفرة يجري عليهم احكام الكفر من النجاسة وجواز السبي وغير ذلك من ساير احكامه الا انهم معذورون لا يعذبون الا انهم يبتلون بل يحوالا يعرضون عليهم الدين يوم القيمة فان اذعنوا به فهم ناجون وان انكروه فهم معذبون كالاطفال والمجانين فان قلت ان هؤلاء غير مقصرين فلم يحكم بنجاستهم وجواز اسرهم وقتلهم واجراء ساير احكام الكفر عليهم قلت لا مدخلية للتقصير وعدمه في ذلك فان الاسلام يتحقق بالاذعان بامور معلومة بطريق النظر والاستدلال فاذا فقد فقد وحيث فقد يكون كفرا يجري عليه احكامه ولذلك نظير في المملوكات فلا عجب فيه فان الكلب محكوم بالنجاسة وحرمة قتله مع انه لا تقصير له السادس انه لو فرض ان احدا لم يسمع دينا وكلاما اصلا ولم يسمع ان في العالم دينا ونحوه بالوجه من الوجوه ولم يتفق ذلك بين ذلك فهو ايضا كسابقه محكوم بالكفر من الحجر ويعرض عليه الحق يوم القيمة الا ان الذي ادعيناه ان هذا مجرد فرض لا تحقق له في الخارج بل ليس ممكنا بحكم الشرع والعادة بل وعقلا ايضا لان حكاية نبوة نبينا صلى الله عليه وآله قد بلغت الى جميع المخلوقات على ابد الابيد وصلت نبوته جل اله عليه وآله قرع الاسماع كلها السابع قيل انه لو استفرغ شخص جميع وسعه وبذل غاية جهده ونهاية طوقه في كشف الحق لرفقه قلبا عقله وطبعه قاطع النظر عن جميع الامور النفسانية تاركا للعناد والعصبية بارباع عنه التسويلات الشيطانية

طالبا

طالبا للحق ولم يصل اليه بل ادى نظره واجتهاده الى الباطل فهو معذور ولا عقاب عليه في الاخرة وان كان كافرا في الدنيا جاريا عليه احكام الكفر كالكلب مثلا لما امر من نجسه وسببه وحرمته ونحو ذلك من احكام الكفر واقول ان هذا مجرد فرض كفرض المحال لا يمكن تحققه في الخارج لما عرفت ان الطريق العقلي الى الحق واضح ظاهر لا ستره عليه فمن لم يصبه فهو مقصر معاقب على فعله في النشاة الاخروية بلا شبهة ومرتبة هذا كله في الاحكام الاصلية واما الاحكام الشرعية الفرعية فتفصيل القول فيها ان الذي يذهب اليه الاصحاب وادلة عليه الاخبار المستفيضة المتكاثرة وعليه اجماع الفرقة المحقة الامامية ان لكل واقعة من الوقايع حكما معينا مخزونا عند اهله وبعبر عنه بالحكم الواقعي وقد نصب الشارع على ذلك دليلا وطريقا موصلا اليه بحسب الظاهر وهذا الحكم المخزون اعم من ان يكون تكليفيا او وضعيا وحكمه فان كان الدليل المنصوب له والطريق الموصل اليه قطعيا فلا خلاف في ان من اخطاه ولم يصبه لا يكون معذورا ولا مكلفا بما ادى اليه اجتهاده بل هو آثم بحيث يجب نقض حكمه ومرافعته فيه وذلك بان يكون الحكم اجماعيا او دل عليه اخبار متواترة وبالجملة قطعيا غير محتمل للنقيض فلا يعذر فيها المخطئ لانه لا عذر في القطعيات ومن اخطا فيها كون خطائه كاشفا عن تقصيره في الاجتهاد ومن في النظر والفكر وان لم يكن الدليل المنصوب له والطريق الموصل اليه قطعيا فقد اطبق اصحابنا على عدم اصابة الكل فيه بل المصيب واحد وله اجران والمخطئ عنه معذور مكلف بالاخذ بمؤدى اجتهاده ويكون له اجر واحد ولا يجوز نقض حكمه ولا نقض مرافعته لكونه مكلفا عن صاحب الشريعة بالعمل بما ادركه بعد بذل الجهد واستفراغ الوسع وهذا المذهب هو المعبر عنه بمذهب المخطئة وهو الحق الموافق للتحقيق المطابق لما يستفاد من الاخبار الواردة عن صاحب الشريعة من ان لكل واقعة وحادثة حكما معينا مخزونا عند اهله فان قلت ان من المسلمات ان الاحكام تختلف باختلاف اوصاف المكلفين كالحاضر والمسافر والصحيح والمريض ونحو ذلك ومن الظاهر ان تكليف الجاهل مغاير لتكليف العالم فالمجتهد في الاحكام التي ليس عليها دليل قاطع حكمه حكم الجاهل ويكون مكلفا بالعمل بما ادى اليه اجتهاده وهذا جار في كل واحد من المجتهدين اذ كل منهم مكلف بالاخذ بما ادركه باجتهاده بواسطة المقدمتين المعلومتين والذي ادركه كل منهم يكون حكما واقعيا بالنسبة اليه فهو مكلف بالعمل بما ادى اليه اجتهاده وهو عين التصويب لان مذهب المصوبة ايضا هو اخذ كل مجتهد بمؤدى اجتهاده وانه هو الواقع بالنسبة اليه قلت ان ما يدركه المجتهد هو حكم ظاهري واقعي بالنسبة اليه وبين الواقعي عموم من وجه كما عرفت تكرار اذ يتعلق التكليف به من حيث انه ناظر الى الواقع وحاك عنه وطريق اليه مع قطع النظر عن هذه الحيثية لا يكون مكلفا به والحاصل ان الحكم الواقعي لكل واقعة وحادثة محقق ثابت مودع عند اهله وهذا الحكم الظاهري طريق اليه فيما نظر اليه فهو من تلك الجهة مكلف به لا لارتباطه بهذا بالتصويب اذ المصوبة يقولون انه ليس في الوقايع حكم في الواقع بل الحكم الواقعي هو الذي يؤدي اليه المجتهد

١٧٦

٢ وحيث ان المعنون لموضع النزاع هو الذي لم يقم فيه دليل قطعي
على حكم الواقعة فلا اشكال في تصوير مذهب المصوبة صح

لعل المراد وحيث ان الحكم الظاهري يتعلق به التكليف من جهة كونه ناظرا الى الواقع فلا اشكال وذهب جماعة من المخالفين الى انه ليس لشيء من الوقائع حكم معين من الحكم الواقعي بل الحكم ما ادى اليه المجتهد باجتهاده وقالوا ان كل مجتهد مصيب وهو اختيار اكثر المتكلمين كابي الحسن الاشعري والقاضي ابي بكر ومن المعتزلة ذهب اليه الجبائيان وابو الهذيل العلاف ثم يشكل الامر على المصوبة من الاشاعرة حيث انهم قائلون بالكلام النفسي ومذهبهم ان احكام الشارع قديمة قائمة بالذات الازلية ومن المعلوم ان ما قام بذاته تعالى من حكم كل واقعة امر واحد بسيط لا يقبل التعدد وهو مناقض للقول بالتصويب لان مقتضاه القول بان الاحكام متعددة بتعدد اراء المجتهدين وليس في الواقعة حكم اصلا ولا سيما على ما اعتقده بعضهم من ان الحكم الواقعي لكل شيء تحت لسان القاضي وبين شفتيه وربما يدفع بان الحكم القائم بذاته الازلية وان كان واحدا لا يقبل التعدد الا ان تعلقاته بالمجتهدين يتعدد بتعدد ارائهم مثلا الحكم المرعي في حال الصوم امر واحد بسيط قائم بذاته المقدسة ومن ادرك بطلان الصوم باجتهاده تعلق به ذلك ومن ادرك صحته تعلق به الصحة وهكذا ويقولون ان هذه التعلقات حكم واقعي اولي فحكم الارتماس بالحقيقة هو هذه التعلقات لا ما قام بالذات الازلية ولا يخفى ما فيه من التكلف الركيك ولعل ان هذه الكلمات مما لا يكاد ان يعقل فينبغي ان نختصر [illegible] ان المصوبين افترقوا فرقتين فذهب كثير منهم الى انه لم يوجد في الواقعة حكم [illegible]
[illegible] في المقام [illegible] بعضهم في الظنون على القول بالتخطئة فقالوا انه على ان يكون لله تعالى في كل واقعة حكم معين فذلك الحكم اما ان لا يكون عليه دلالة ولا امارة او يكون عليه دلالة والاول قول جماعة من المتكلمين والفقهاء والحكم حينئذ مثل دفين يعثر عليه الطالب اتفاقا فلو عثر عليه وظفر به فله اجران وان اجتهد واخطأه ولم يصبه فله اجر واحد على ما تحمل من الكد والمشقة في الطلب والثاني وهو ان على ذلك الحكم امارة ودلالة فهو قول جماعة وهم بين قائل بان المجتهد غير مكلف باصابة تلك الدلالة لخفائها ولهذا كان المخطئ معذورا ماجورا وهو قول الفقهاء ونسب الى ابي حنيفة والشافعي وبين قائل بان المجتهد مامور بطلبه والا ان اخطأ وغلب على ظنه شيء اخر تغير التكليف وصار مامورا بالعمل بمقتضى ظنه وسقط عنه الاثم كعتقاده وهناك قسم ثالث وهو ان يكون عليه دليل قطعي وهو مذهب جماعة لكنهم اختلفوا في موضعين احدهما ان المخطئ هل يستحق الاثم او لا فعن بشر المريسي انه ذهب الى استحقاق الاثم ونفاه الباقون والثاني ان القاضي لو قضى بخلافه هل ينقض قضاؤه ام لا فعن الاصم انه قال نعم وضعفه الباقون هذا [illegible] الصادرة عنهم التي لا يورث التامل فيها الا التحير والتعجب والحق هو مذهب المخطئة وهو ان لله تعالى في كل واقعة حكما

حكما

حكما معينا مخزونا عند اهله ونصب عليه دليلا ظاهرا او قرر له طريقا باهرا فمن اصابه فله اجران وذلك لنوره على الهدى ومن اخطاه فله اجر واحد وهو ماجور معذور وان كان على حكم الواقعة دليل قطعي ولم يصادفه او صادفه ولم يقطع الشبهة سبقت اليه [illegible] الا ان يكون على ظني فضلا عن القطعي وبالجملة ان المخطئ معذور [illegible] كما ان المصوبة مخطئون والحجة على ما اخترنا امور منها اجماع اصحابنا الامامية على ذلك وقد تحقق في موضوعه حجية الكاشف عن قول الحجة عليه السلام كشفا يقينيا ولو بقوة انه قد اجمع الصحابة والتابعون على تخطئة المخالف وقد نقل عنهم ذلك بطريق متواتر او قريب منه واحتمال ان يكون تخطئتهم لعدم [illegible] الشرائط من عدم الاهلية للاجتهاد او التقصير في النظر او مخالفة القاطع مردود بان ذلك نقل عن اكابر المخالفين في موارد لا قاطع فيها [illegible] لعدم الاهلية في حقهم فقد روي انه قال عمر لا تزيدوا في مهور النسوان [illegible] السنة قال ذلك وهو على المنبر فقامت امراة وقالت ما تقول يا عمر وان الله تعالى يقول في كتابه الكريم وان اتيتم احداهن قنطارا فلا تاخذوا منها فقال عمر كل الناس افقه من عمر حتى المخدرات في الحجر وايضا ارسل الى امراة [illegible] عليها فاجهضت من الخوف [illegible] حكم ذلك عن عثمان وعبد الرحمن فحكما بان الدية على بيت المال وانبئها مولانا علي عليه السلام على عاقلته وذلك لانه قد اخطا من جهة ارساله قبل ثبوت زناها [illegible] علي عليه السلام [illegible] وكان ابو بكر قد حكم في ميراث الكلالة برايه وقال ان اخطأت فاستغفر الله والحكم عمر [illegible] فاصابه بعضهم فقال اكتبوا ما حكمت فان كان حقا فمن الله وان كان خطا فمن نفسي وبالجملة [illegible] في اجماع الصحابة على تخطئة بعضهم بعضا وذلك دليل على ان حكم كل واقعة واحد لا تعدد فيه ومنها تواتر الاخبار المروية عن الائمة الاطهار عليهم الصلوة والسلام الناطقة بان لله تعالى في كل واقعة حكما معينا بينه لنبيه وبلغه نبيه لوصيه الى ان ينتهي البيان الى اخر الاوصياء عليهم السلام فجميع الاحكام محفوظة عنده مخزونة لديه عليه السلام حتى ارش الخدش فما دونه وهذه الاخبار وان وردت بعبارات مختلفة والفاظ متفاوتة الا انها مشتركة الدلالة على ما ذكرناه فهي متواترة بالمعنى ومنها ما روي عن النبي صلى الله عليه واله اذا اجتهد الحاكم فاصاب فله اجران وان اخطأ فله اجر واحد فان هذه الرواية متلقاة بالقبول عند جميع الاصحاب فضعف سندها غير ضائر بها ووجه الاستدلال ان المتبادر من الصواب والخطا اصابة ما هو الثابت في نفس الامر والواقع من الحكم المعين والتخطي عنه وعدم اصابته فلا يرد عليها انها لا تدل الا على ان المجتهد قد يخطئ ولا نزاع فيه على ما علم من تحرير محل النزاع ولا حاجة الى الجواب بان المخطئ فيما عليه قاطع غير معذور [illegible] فهو معذور [illegible] ان هذا الجواب غير مرضي ومنها انه قد تقرر عند العدلية ان احكامه تعالى تابعة للمصالح والمفاسد في مواردها اللاحقة لذواتها او لوجوه واعتبارات طارية عليها وان كان [illegible] الاحكام المشروطة بعلم

المكلف [illegible] في حكمه وحينئذ فما من واقعة الا ولها حكم معين يتوقف تعلقه بالمكلف على زوال جهله به وليس المراد بالحكم الواقعي الا ذلك ومنها ان مقتضى ما دللنا عليه في بحث الادلة العقلية من ثبوت التحسين والتقبيح العقليين ان لكل فعل لا محالة جهة محسنة في الواقع ونفس الامر وان لم يبلغ اليها العقول القاصرة مقتضية لارادته تعالى اياه وكونه محبوبا عنده او جهة مقبحة كذلك مقتضية لكراهته تعالى اياه وكونه مبغوضا لديه فيكون الاول مامورا به والثاني منهيا عنه اذ [illegible] الامر بالحسن والنهي عن القبيح عليه تعالى شانه وقد نصب لكل منهما طريقا موصلا اليه كل ذلك بمقتضى اللطف ومقصود ذلك ان لكل فعل من الافعال وواقعة من الوقائع البتة حكما واقعيا واما ان المخطئ يكون معذورا في اكثر [illegible] فمن ان الشارع الحكيم بمقتضى لطفه العميم قد نصب للحكم المفروض طريقا قطعيا [illegible] لا شبهة فيه وكلف عباده بتحصيل براءة الذمة والفراغ عن الاشتغال والخروج عن العهدة بالسلوك فيه واذن فما يصل اليه السالك يكون مكلفا به في ظاهر الشرع من حيث انه ناظر الى الواقع وحاك عنه وحيث انه مكلف بالعمل به فيحصل له البراءة به فيكون ماجورا معذورا [illegible] الى الواقع وذلك المراتب مما لا شبهة في شيء منها ومنها انه لو كان كل مجتهد مصيبا كما زعم المصوبة لزم الجمع بين المتنافيين وهو قطعه بالحكم ما دام ظانا اذ الادلة على ما هو المفروض لا تفيد الا الظن وما هو مظنون فهو مقطوع بانه حكم واقعي ومن البين ان القطع والظن متنافيان لا يتواردان على محل واحد ولا يلزم ذلك على المخطئة لتغاير الموردين عندهم اذ مورد الظن نفس الحكم ومورد القطع وجوب البناء عليه وهذا على مذاق القوم واما عندنا فحيث نقول [illegible] ويكون الطريق عندنا قطعيا والحكم ظاهريا [illegible] الواقع او مفارقا عنه فالاعتقاد قطع في كلا الموردين ولذا اخذنا العلم في حد الفقه فيكون نفس الحكم مورد القطع كما ان وجوب البناء عليه ايضا مورد القطع لا يقال مورد الاعتقادين على التصويب ايضا متغايران لان مورد الظن كون الدليل دليلا ومورد القطع الحكم المستفاد منه فيتغايران لانا نقول ان الاشكال باق في الدليل اذ يلزم كونه قطعيا ما دام كونه ظنيا وذلك لان كون الدليل دليلا حكم وضعي فان المصوبة يقولون ان هذا الحكم هو الواقعي فيكون قطعيا لان الحكم الواقعي عندهم ما ادركه المجتهد وهو بعينه ظني لان المفروض كون الدليل دليلا ظنيا الا ان يقال بتخصيص التصويب بالمسائل الفرعية والتزام التخطئة في المسائل الاصولية فيختلف مورد القطع والظن في الحكم المفروض اعني كون الدليل دليلا لان مورد الظن هو نفس الحكم بانه دليل ومورد القطع وجوب العمل بما يستفاد منه فيندفع الاشكال ولا يتم الدليل المذكور ولا ينهض لابطال التصويب ويمكن دفع الاشكال على الاول ايضا بمنع عموم ورود الاشكال لكونه مختصا بمن يقطع بالتصويب مع كونه متذكرا له حال الاجتهاد واما الغافل عن هذه المسئلة فلا يرد عليه كونه قاطعا ظانا للغفلة وحينئذ فيندفع الاشكال [illegible] عليه

بل المجتهد

بل المجتهد في الاجتهاد على هذا التقدير ليس فعلية الظن بل ما كان ظنا مع الاغماض عن ادلة التصويب [illegible] فيكون قاطعا خاصة لا ظانا لان المفروض عدم اعتبار فعلية الظن فيكون الحكم الحاصل للمجتهد مقطوعا به خاصة لا مظنونا ايضا ليلزم اجتماع المتنافيين وبالجملة هذا الدليل غير صالح لابطال التصويب الا ان في سائر الادلة كفاية بل في الاجماع خاصة غنية ومنها ما ذكره في المنية وتنظر فيه وهو ان المجتهدين اذا اعتقد احدهما رجحان الامارة الدالة على الثبوت والاخر رجحان الامارة الدالة على النفي كان احد هذين الاعتقادين خطا والخطا منهي عنه فاحد هذين الاعتقادين منهي عنه بيان ذلك ان احدى الامارتين اما ان تكون راجحة على الاخرى او لا تكون فان كان الاول كان اعتقاد ذي الامارة المرجوحة خطا لكونه غير مطابق وان كان الثاني كان اعتقاد كل منهما خطا [illegible] ايضا واذن فخطا احد المجتهدين المختلفين لازم قطعا فلا يكون قول كل مجتهد صوابا وهو المطلوب ثم قال وفيه نظر فان ما ذكرتموه لازم على تقدير اعتبار كل واحد من المجتهدين امارة غيره ونسبتها الى امارته لان اعتقاد رجحان احدى الامارتين على الاخرى بدون ذلك محال وهذا الاعتبار والنسبة غير لازم لوجود الاجتهاد لجواز عدم تفطن احدهما لامارة صاحبه اذ المجتهد اذا ظفر بدليل ظني على حكم شرعي غلب على ظنه ذلك الحكم ووجب عليه العمل وان غفل عن الامارة المفيدة للظن بنقيضه سلمنا لكن لا يلزم من خطا احدهما في اعتقاد رجحان امارته خطاه في الحكم المرتب على تلك الامارة والنزاع انما هو في هذا ان خصصنا موضع النزاع بالخطا في خصوص الحكم واما ان عممناه على وجه يشمل الخطا في اعتقاد رجحان الامارة نمنع انه لا يكون اعتقاد رجحان كل من الامارتين صوابا بل يجب ان يكون احد الاعتقادين خطا فحينئذ يكون اصل الدليل المذكور مصادرة على المطلوب لان القائل بالتصويب لا يسلم حينئذ رجحان احدى الامارتين في نفس الامر لئلا يمكن رجحان الاخرى ويلزم بان اعتقاد احد الرجحانين خطا البتة بل انما يسلم رجحانها في نظر المرجح وهو لا يوجب كون الاخرى خطا في حق غير مرجح في نظره كيف وهو مبني على التصويب بل كل منهما يكون راجحا في نظر المرجح وصوابا [illegible] فيه لعدم تحقق الرجحانين في الواقع ليكون مستحيلا ومنها ما ذكره في المنية ايضا متنظرا فيه فقال الثاني اما ان يكون المجتهد مكلفا بالحكم بناء على طريق اولا والثاني باطل لانه ان كلف بحكم معين من غير دليل عليه كان تكليفا بما لا يطاق وان كلف بحكم ما لزم القول في الدين بمجرد التشهي وهو باطل اتفاقا واما الاول فاما ان يكون ذلك الطريق خاليا عن المعارض اولا فان كان الاول تعين العمل به اجماعا فيكون تاركه مخطئا وان كان الثاني فاما ان يكون احدهما راجحا على الاخر اولا والاول يوجب تعين العمل بالراجح بالاجماع فالعامل بالمرجوح يكون مخطئا

والثاني وهو عدم رجحان احدهما على الآخر لوجب التخيير او التساقط والرجوع الى غيرهما وعلى التقديرين يكون الحكم
باحدهما على التعيين خطأ فثبت انه على كل تقدير لا يكون كل مجتهد مصيبا ثم قال وفيه نظر فان القائل ان يقول
لم لا يجوز ان يكون مكلفا بالحكم بما يبتني على امارة خالية عن المعارض او راجحة عليه عنده لا في نفس الامر وحينئذ لا يلزم
خطأ مخالفه في ذلك الحكم لاحتمال استناده في الحكم المخالف الى امارة خالية عن المعارض او راجحة عليه في اعتقاد ذلك
المجتهد فلا يكون مخطئا في ذلك الحكم وان اخطأ في اعتقاد عدم المعارض او رجحان امارته عليه انتهى وحاصل وجه
النظر ان القائل بالتصويب ان عمم الدعوى الى المباحث الاصولية وقال بالتصويب ثمة ايضا كان اصل الدليل المذكور
مصادرة على المطلوب اذ يكون كل مجتهد مكلفا بالعمل بما هو دليل عنده وليس في نفس الامر امر سواه فيكون الاعتبار
بخلوه عن المعارض عنده او رجحانه عليه في نظره لا بالقياس الى الواقع ونفس الامر ليكون الحكم باحدهما خطأ ومع التساوي
تخير ويكون ذلك ما في نفس الامر فلا يلزم الخطأ وان خص الدعوى بالمباحث الفقهية فلا يلزم من خطائه في الترجيح
خطاؤه في الحكم كما ذكر في وجه النظر في الدليل المتقدم على هذا الدليل ومنها ان المجتهد يجتهد عن الحكم فيجب ان
يكون الحكم ثابتا قبل التجسس ليقف عليه بعده وفيه منع لزوم كون المتجسس والمطلوب قبل التجسس والطلب لا يجوز
ان يحصل بعد الطلب ويترتب عليه فان المجتهد طالب لتحصيل الظن بالحكم وبحصول الظن بالحكم يتوجه الحكم ويتبع
اجتهاده والحق ان يقال ان كل مجتهد يكون طالبا لتحصيل الحكم لا لايجاده ضرورة انه ليس شارعا فيكون طالبا لادراك
ما هو حكم الله سبحانه وتعالى وقضيته ذلك ان يكون للحادثة حكم قبل الكد والجهد في تحصيله ومنها الاخبار الناطقة
بان حلال محمد صلى الله عليه وآله حلال الى يوم القيمة وحرام محمد حرام الى يوم القيمة فانها تعطي ان الحلية او الحرمة ثابتة
في الواقع ونفس الامر للاشياء وان لم يحصلها او لم يقف عليها يكون مخطئا ولم يجز ان يكون موضوع واحد حلالا
وحراما في الواقع ليكون كل من ادرك هذا او كل من ادرك ذاك كلاهما مصيبين مدركين للحكم الواقعي فان هذا
غير معقول وليت شعري كيف يسعه عاقل بان احكام حضرة القدس والاسرار الالهية التي جعلها تبارك
وتعالى المتعلقة بالموضوعات الخاصة المنوطة بالحكم والمصالح التابعة للمحاسن المقتضية للارادة والمقابح الباعثة
على الكراهة تابعة لآراء المجتهد يدور مدار ما يخطر بباله مع انه محجوب بحجب الجهل لو صنوح ان عالم الامر
بمراتبه ما عدا معادن العصمة ومنابع الحكمة عليهم الاف الصلوات والتحية عالم الجهل والهيمان والحيرة غاية الامر ان
مراتبه مختلفة وذلك لا يوجب الخروج عن اصل حقيقة الجهالة التي المصوبة وجوه منها انه لو كان لله تعالى
في الواقعة المبحوث عنها حكم معين لكان ما انزل الله فيها هو ذلك الحكم فيكون الحاكم بغيره عند الخطاء في الاجتهاد

كافرا

كافرا او ظالما او فاسقا لقوله عز وجل ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون وقوله جلت حكمته ومن لم يحكم
بما انزل الله فاولئك هم الظالمون وقوله تعالى شانه ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون والتالي باطل
للاجماع على عدم كفره وظلمه وفسقه فالمقدم مثله واما اذا تجردت الواقعة عن الحكم لم يصدق عليه انه لم يحكم بما انزل الله
اذ لم ينزل في الواقعة بالتبار فتوبه بالنسبة اليه كي يصدق انه لم يحكم به والجواب اما اولا فالنقض بالخطأ
المجتهد بعد استفراغ وسعه وبذل جهده في الاحكام التي قامت عليها ادلة قطعية فانه لا نزاع في تخطئته حينئذ مع انه لا يكون
بذلك كافرا ولا ظالما ولا فاسقا فما هو جوابكم فهو جوابنا واما ثانيا فبالحل وهو انا قد بينا كرارا مرارا ان الله تعالى
قد نصب للحكم الواقعي لكل واقعة طريقا في ظاهر الشريعة ناظرا اليه وامر المكلفين بالسلوك فيه لتحصيل الواقع وتوزيع الامر
فيجب عليهم بحسب ظاهر الشرع ان يسلكوا فيه ويعملوا بالمؤدى سواء كان هو الواقع ام لا فالسلوك في الطرق المقررة
عن صاحب الشريعة هو الحكم المنزل من الله سبحانه وكذا العمل بما يدرك السالك فيه فيجب في المفروض ان المجتهد مع
استفراغ الوسع ونهاية بذل الجهد سلك في الطريق المفروض وبنى عمله على ما وجد فيه وحكم وافتى به واذن
فيكون حاكما بما انزل الله قطعا وخطائه بعدم اصابة الواقع في بعض الاحوال غير ضائر لانه مأمور بالاخذ
بهذا الظاهر المعبر عنه بالحكم الظاهري والعمل به من جهة كونه حكاية عن الواقع والنسبة بينهما عموم من وجه لانهما
قد يجتمعان وقد يفترقان وانظر هذا حال الشهادة فان الله سبحانه قد امر بالعمل بمقتضاها مع انها قد يقع الخطأ فيها
ومع الغض عن جميع ذلك فنقول عموم الآيات المباركة المذكورة مخصص بالادلة القاطعة الدالة على حجية
مدارك الاحكام الفرعية اعني الطرق المقررة عن صاحب الشريعة ومنها انه لو اخطأ المجتهد لزمه
العمل بمقتضى ظنه وحينئذ فاما ان يلزمه ذلك مع بقاء الحكم الواقعي في حقه فيلزم التكليف بالمحال او
اجتماع الضدين وكلاهما محال او بدونه فيلزم ان يكون العمل بالحكم الخطأ واجبا وبالصواب حراما وهو محال
والجواب اولا بانه منقوض بالخطأ في الاحكام التي قام عليها قاطع ولم يقف عليه بعد الفحص والبحث فانه
يجب عليه مخالفة الواقع مع انه خطأ فما هو الجواب عن ذلك فهو الجواب عن الدليل وثانيا بالحل وهو ان حسن
متابعة الصواب وقبح مخالفته او قبح متابعة الخطأ وحسن مخالفته ليس من لوازمهما الذاتية بل يختلف بالوجوه
والاعتبارات كالعلم والجهل فقد يقبح الحسن في حق من اعتقد قبحه ويحسن القبيح في حق من اعتقد حسنه فيصح حينئذ
ان يحسن العمل بالخطأ عند الجهل بكونه خطأ ويقبح العمل بالصواب عند الجهل بكونه صوابا فيصح الحكم في الاول بوجوب
العمل وفي الثاني بحرمته ومنها قوله صلى الله عليه وآله اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم فانه لو كان بعضهم

مخطئا لما حصل الهدى في متابعته اذ العمل بغير حكم الله تعالى ضلال والجواب بمنع صحة الرواية لانها رويت من طرق
العامة ولو سلم فلا نسلم ارادة المجتهدين منهم لم لا يجوز ان يكون المراد المعصومين من اصحابه اعني عليا
والحسنين عليهم السلام ولو سلم فنقول ان المراد بالاهتداء هو السلوك في الصراط المستقيم الذي بينه الله جلت
رأفته بلطفه العميم اليه ولما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله ومدارك الاحكام الشرعية اعني الصراط المستقيم و
المجتهد الذي يبذل الجهد والمشقة الاوفر واذن فمن اقتدى به فقد اهتدى ويصير مهتديا فالمهتدي شأنه وحيث
انه مأمور بالسلوك فيه ومكلف بالعمل بما وجد فيه فلا ضير بتخلفه عن الواقع لان العمل به يوجب حصول البراءة وتفريغ
الذمة والخروج عن العهدة في ظاهر الشريعة بحكم الشرع وقد يستدل على التصويب بوجوه اخر احدها قوله تبارك وتعالى
لا يكلف الله نفسا الا ما آتاها فان نفي حقيقة التكليف عند عدم الاتيان يقتضي انتفاء التكليف بالحكم الواقعي و
الظاهر وتعلقه بالظاهر حاصل بحصول اتيانه النفوس فهذه منفية بالنسبة الى الواقع فلا يكون هناك حكم واقعي
ليحصل عند الخطأ فيكون الحكم منحصرا في الظاهر واذن فهو بخلافه كلهم صواب والجواب ان التكليف بالواقع و
ان كان واقعا في الواقع الا انه متعلق بجميع المكلفين فيكون تكليفا شأنيا لا فعليا وتسميته تكليفا انما هو كتسمية
الواجب المشروط واجبا ونحن كما عرفت مرارا مكلفون بالظاهر من حيث انه ناظر الى الواقع وما ذكر من نفي التكليف
بالكلية هو الظاهر والاخذ بالطرق المقررة عن صاحب الشريعة وتحصيل البراءة وتفريغ الذمة عن الاشتغال
فان الحق مطابقته للواقع فهو نور على نور والا فالآتي به ماجور معذور وفي التكليف المنفي في الآية المباركة
تكليف فعلي بالنسبة الى بعض المكلفين الذين لم يؤتوا الواقع والحاصل ان لكل واقعة حكما واقعيا ثابتا
عند الله وله طريق مقرر عن صاحب الشريعة ونحن مكلفون بالسعي في تحصيل الواقع والعمل بما ادى اليه
سعينا بحكم الشارع فان اخطأنا عنه فالخطاء موضوع عنا لكوننا مكلفين بالعمل بما ادى اليه سعينا وبذل
جهدنا وان ادركنا الواقع بسعينا فانما احسنا فعلنا ولانفسنا فعلنا فاحسنا وثانيها قوله صلى الله عليه وآله رفع
عن امتي تسعة الى قوله صلوات الله عليه وآله وما لا يعلمون فان الظاهر منه رفع ما لا يعلمون رفعا بالكلية ظاهرا وواقعا
والجواب ان المراد رفع الاحكام الفعلية الواقعية لا رفع الاحكام المشروطة شأنا بعلم المكلف
وثالثها قوله صلى الله عليه وآله لا تكليف الا بعد البيان فان الظاهر منه رفع التكليف الواقعي والظاهري كليهما
عند عدم البيان والجواب ان نفي التكليف عند عدم البيان انما يقتضي نفي التكليف المنجز لا ما هو مشروط
بالبيان وكلاهما مع حصول البيان كيف ومفاد الاستثناء ثبوته بالبيان ورابعها قوله عليه السلام كل شيء

مطلق

مطلق حتى يرد فيه نهي ووجه الاستدلال ان مفاده اباحة كل شيء ظاهرا وواقعا حتى يبلغ النهي والجواب عنه ظاهر
لوضوح ان اباحة كل شيء قبل النهي لا يقتضي اباحته بعد النهي ولو بحسب ظاهر الشرع ومع الخطأ في الطرق المقررة
عن صاحب الشريعة والحق ان شيئا من الآية والروايات المذكورة لا يدل على نفي الحكم الواقعي في الواقع للوقائع
كما هو حقيقة مذهب المصوبة بل كل منها يدل على ثبوته غاية الامر انها على زعمهم العاطل تدل على عدم تعلق
التكليف به وقد عرفت الجواب عنه وان التكليف متعلق بالظاهر الناظر الى الواقع الكاشف عنه خامسها
ان التكليف امر جلي وفعل اختياري يتوقف صدوره عن المكلف الحكيم تعالى شانه على فائدة وحيث نعلم ان المكلف لا يعلم
لا فائدة في وضعه واحالته في حقه لظهور ان ثمرة التكليف انما هي الاختيار والحث على فعل الجميل وترك القبيح ولا يتصور
ترتب شيء من ذلك على تقدير عدم العلم والجواب عنه يعلم مما سبق من ان التكليف بالحقيقة متعلق بما هو معلوم وهو الاخذ
بمدارك الاحكام والطرق المقررة عن صاحب الشريعة من حيث انها ناظرة الى الواقع فان السلوك فيها والعمل
بمقتضياتها يوجب حصول براءة الذمة وتلك الطرق معلومة وكونها صادرة عن مصدر الشريعة مقطوع به بحيث
لا شبهة فيه وهي قد تصادف الواقع وقد لا تصادف وعلى التقديرين يجب العمل بمؤدياتها بحكم صاحب الشريعة ويعلم
الحكم الواقعي ثابت في نفس الامر لكل واقعة والمعتقد العالم به مكلف به بالتكليف التنجيزي والجاهل الغير المعتقد
تحصيله مكلف به معلقا بمعنى انه ان قدر وعلم به فهو مأمور بالعمل به وعلى التقديرين مدار كليهما الطرق المقررة عن
صاحب الشريعة المقطوع بها والسلوك فيها مكلف به منجزا على كل احد لكن من جهة كونها ناظرة الى الواقع فهي
معلومة لا شبهة فيها لاحد وقد حكم الشارع بان السلوك فيها والاخذ بمؤدياتها يوجب براءة الذمة فمن
بلغ الى الواقع في حال سلوكه فيها فهو ذو اجرين ومن لم يبلغ اليه واخطأ عنه فهو ذو اجر واحد والحاصل ان الاجر
ذلك ضعيف هذا لحكم العقل القاطع مع قطع النظر عن الشرع لوصوله الى غاية المراد واجر هذا نصف ذلك لامتثاله
امر الشارع بالسلوك فيها والافتاء بمؤدياتها والاخذ بما ادركه من السعي فيها فانه قد كان مكلفا بجميع ذلك
كما دللنا عليه في بحث حجية المظنة في المجلد الثاني سادسها ان التكليف عندنا معاشر العدلية مشروط بالقدرة
على الامتثال وحيث لا علم لا قدرة عليه فينتفي التكليف لان المشروط عدم عند عدم شرطه والجواب عنه يعلم مما سبق
فان ما هو مكلف به معلوم وهو الطرق المنصوبة عن الشارع المأمور بالسلوك فيها والاخذ بمؤدياتها من حيث
انها طرق الى الواقع ومؤدياتها حاكية عنه وما هو مجهول الذي مكلفا به على سبيل التنجيز فليس بمكلف به مطلقا الى من كلف
بنظر الاقدام على نظر الى المطلق والمشروط فالسلوك في الطرق واجب مطلق لكن من حيث انها طرق الى الواقع والا بالواقع

مشروط سابقها ان المعروف عند معظم الاصوليين عدم جواز الامر بالمشروط مع علم الآمر والمامور بانتفاء
شرطه وما نحن فيه من هذا القبيل اذ المفروض ان الآمر عالم بعدم علم المامور بالمكلف به وكذا المامور ايضا عالم
بعدم علمه لان مؤدى نظره على تقدير ثبوته مخالف للواقع والجواب ان الاوامر الاعلامية بالواقع انما هي متعلقة بالعالم
مع السلوك في طريقه ويشبهها تعلقها بالجاهل السالك في طريقه على تقدير كونه عالما به وفرض حصول درجة واقعا
عليه السلوك في طريقه والسلوك في الطريق مأمور به لكل منهما على الاستقلال فالامر بالاخذ بالواقع الذي
هو مشروط بالعلم متعلق على سبيل الاستقلال بمن حصل له الشرط اعني المتمكن من العلم به بالسلوك في طريقه وهو
متعلق على سبيل التبعية بالجاهل به بالسلوك فيه على فرض تمكنه من العلم طلبا لتحصيل الشرط والمشروط مع علم الآمر بانتفاء
شرطه بيانه ذكرانه الشارع اذا اراد من العالم بالاحكام العمل بحسب مقتضياتها فقد اراد ذلك من الجاهل
بها ايضا الشرط علمه بها بمعنى ان الجاهل لو صار عالما كان العمل بتلك المقتضيات مرادا منه ايضا فان قلت
العلم شرط من شرائط التكليف كالقدرة فاذا كان التكليف المشروط بالعلم عند عدم العلم تكليفا واقعيا كان
تكليفا ظاهريا ...

[illegible]

عقلا

عند ان ما يفهمه المجتهد من الادلة المنصوبة من الشارع يجب عليه الاخذ به و الحكم بان الحكم الظاهر المطابق للواقع ام لا
الظاهر المعلوم من الادلة المعلومة حجيتها عن صاحب الشريعة في اخذ العلم في حد الفقه دون الظن دال على هذا فان
المعلوم انما هو الاحكام الظاهرية التي قد توافق الواقع وقد تخالفه فتذكره اختلف العلماء في وجوب تجديد النظر
بعد الاجتهاد و عدمه على اقوال احدها الوجوب مطلقا ثانيها عدمه كذلك بل يبني على اجتهاده السابق ثالثها التفصيل بين
ما اذا كان دليل الحكم حاضرا في ذهنه ذاكرا له وما اذا نسيه فلا يجب في الاول ويجوز البناء على اجتهاده الاول بخلاف الثاني فيجب
عليه تكرار الاجتهاد وتجديد النظر رابعها التفصيل بين ما اذا ادرك من نفسه زيادة قوته وشدة اقتداره على الاستنباط بمضي
زمان يقتضي ذلك او غيره وما اذا لم يحتمل حاله في الحالتين فيجب عليه تجديد النظر وتكرار الاجتهاد في الاول دون الثاني
وليس تحرير محل النزاع اذ لا فتوى انه قد يكون ناسيا لمدرك الحكم واصل الحكم وقد تفاوت قوته في الاستنباط ولا
كلام في وجوب تجديد النظر وتكرار الاجتهاد عليه وقد يكون ذاهلا عن مدرك الحكم كما اذا كان رأى عموم ...

[illegible]

فان عورض ذلك بصورة القطع بالخطاء بجريان هذا الوجه فيها مع الحكم بانهدام آثار الواقعة فنقول انها نادرة الوقوع شاذة
فلا ضير في ابطال جميع ما ترتب على الاجتهاد الاول مضافا الى الاستصحاب المقتضي لبقاء آثار الواقعة اذ لاريب في ثبوتها
قبل الاجتهاد اللاحق ولا قطع بارتفاعها بعده ولا يجوز نقض اليقين الا بيقين مثله ولا دليل على تاثير الاجتهاد اللاحق
فيها لان القدر المعلوم من ادلته جواز الاعتماد عليه في الوقائع المتجددة بعده بالبناء على مؤداه بعده فلا يؤثر في سابقه
فتكون مستصحبا ويجاب بان المستصحب انما هو خصوص الآثار المترتبة على الحكم السابق واما نفس الحكم فلا يبالي
فيه الاستصحاب مثلا اذا حكم باجتهاده السابق بصحة النكاح بالعقد الفارسي ثم عدل عنه بحكم بصحة النكاح الواقع بذلك
الاجتهاد ويرتب جميع آثاره عليه وبقائها بعد العدول ... الاستصحاب واما نفس الحكم بالصحة فلا يجري فيه الاستصحاب
كي يحكم به بعد العدول ... عن هذا الرأي ايضا ويستصحب الى الموارد المتاخرة عن زمان الرجوع لان ذلك
مخالف للاجماع لان العلماء مجمعون على ان من رجع بالاجتهاد اللاحق عما حكم به بالاجتهاد السابق الى حكم
مخالف للاول وجب عليه البناء على مؤدى الاجتهاد اللاحق والاخذ بحكمه والعمل به ويحرم عليه بعد الرجوع
ان يحكم بما حكم به اولا ويستصحب والحكم بترتب آثار الحكم الاول عليه بعد الرجوع والحاصل انه لا شك ولا شبهة في
ان الفقيه اذا عدل عن حكم الى ما يخالفه وجب عليه اتباع ما ادى اليه اجتهاده في ثاني الحال كما انه لا ريب ...

[illegible]

وعلى التقديرين يجب عليه قضاء عباداته المعمول على وفق اجتهاده الاول ان تناولها ادلة وجوب القضاء وذلك ...
وان كان دالا على الاجزاء الا ان اجزاء كل شيء انما هو بحسبه لان حاصل معنى الاجزاء انه لو اتى بالمامور به على
وجه ثانيا لهذا الامر والقدر المسلم من الامر والاجزاء انما هو مع بقاء جهله واذعانه واما بعد الانكشاف والخلاف فيستكشف منه
انه لم يكن ماموراً بما اتى به وذلك لان الاعتقاد كما قرر في محله يكون من آثار الامر صدوعا فاذا تخلف عن الطريق بعلم ان ما
راه الشرع حظا هو عليه فيجب تداركه والحاصل انه لا كلام في ان اجتهاده السابق كان معمولا به في ذلك الزمان كما انه لا كلام
في انه بعد العدول يجب عليه البناء والعمل على اجتهاده اللاحق وانما الكلام في ان الآثار المترتبة على اجتهاده الاول هل تكون
باقية ولا يحتاج الى التدارك او تنهدم تلك الآثار والحق انه في صورة القطع ببطلان الحكم الاول او بطلان مدركه
كما هو المعنون في هذا الشق يجب عليه البناء على هذا القطع فينهدم اصل الحكم الاول ويبطل آثاره سواء كان في العبادات
ام في المعاملات فيجب عليه التدارك بالقضاء والعبادات ان كان لها قضاء ويتهدم المعاملات الا ان كان الحكم متعلقا
بها وبطل آثارها بل وان كان قد حكم بعد المرافعة ايضا فيبطل الجميع اذ المفروض انه قطع ببطلان حكمه او بطلان
دليله والسر والظاهر من القطع والاعتقاد السابق كان مرآتا للواقع لا موضوعا وقد قطع ببطلان مرآتيته
وفساد حكايته وانه لم يحك الشيء على ما هو عليه ...

[illegible]

فان

فالعقود فيما سرحكم النسخ في ارتفاع الحكم المنسوخ عن مواضع المتأخرة عنه وبقاء آثار مواضع المتقدم وان كان لها آثار
وعلى ما ذكرنا فلو كان مؤدى اجتهاده الاول عدم جزئية شيء او عدم شرطيته للعبادة واتى بها على هذا الوجه ثم عدل عنه
صح ما كان قد اتى به اولا حتى انها لو كانت صلوة وادرك اولا من اجتهاده عدم وجوب السورة ثم رجع عن ذلك
تكون الصلوة الماتي بها قبل ذلك مجردة عن السورة محكومة بالصحة وان كان رجوعه في اثناء الصلوة ايضا اكتفى بما اتى
بلا السورة وكذا اذا راى صحة الصلوة في شعر الارانب والثعالب ثم عدل عنه تكون ما فرغ من الصلوة فيها صحيحة
وان كان عدوله في اثنائها نزعها واتم الصلوة وكذا اذا راى طهارة شيء وصلى في ملاقيه فصلوته صحيحة وان كان الرجوع في الاثناء
وكذا لو تطهر بالماء المضاف معتقدا جوازه ثم عدل عنه فصلوته السابقة صحيحة لم وان كان الرجوع في اثنائها ايضا
اتمها ولم يعد الاستيناف وكذا الحال في جميع مسائل العبادات ومطالب العقود والايقاعات فلو عقد او اوقع على وجه يعتقد صحتها
فدار فهو صحيح تترتب عليها جميع لوازمها وآثارها من الملكية والزوجية ولوازمهما والعتق والبينونة وغير ذلك وكذا
حكم الحاكم ومرافعاته المتقدمة على العدول وجميع آثارها ولوازمها ولا يجوز نقضه والظاهر الاتفاق والاجماع على عدم
انتقاضه بالرجوع وان وقع الخلاف في غيره ولا فرق في عدم انتقاض حكم الحاكم بين ان يكون حكم فتواه التي فرع عليها
حكمه باقيا او لم يكن باقيا فالحكم المتفرع على الفتوى على كلا التقديرين لا ينتقض بل يكون باقيا فمثال الاول ما لو ترافع اليه
المتعاقدان بالفارسية في النكاح فحكم بالزوجية او في البيع فحكم بنقل المبيع الى المشتري والثمن الى البائع وبملكيتهما فان حكم
فتواه التي فرع عليها الحكم وهي صحة ذلك العقد يكون باقيا بعد العدول ومثال الثاني ما لو اشترى احد لحم حيوان افتى
الحاكم بحليته فترافع المشتري والبائع اليه فحكم بصحة العقد وانتقال الثمن الى
البائع والمثمن الى المشتري ثم رجع الى القول بتحريم اللحم المفروض فان الحكم بصحة العقد وانتقال الثمن الى البائع يبقى
على حاله ولا ينتقض وان افتى بحلية اللحم لا يبقى في حق المشتري وان كان لم يخرج عن ملكه وكذا ورد بالحال ان الحاكم
اذا حكم بطهارة الماء القليل الملاقي للنجاسة وما اشبه ذلك ثم عدل لا ينتقض حكمه بالطهارة بالنسبة الى خصوص ذلك الماء
مستندا الى انعقاد الاجماع على عدم انتقاض حكم الحاكم بالعدول وهو ظاهر السقوط بين الفساد لان المراد بالحكم المجمع على
عدم انتقاضه ما يترتب على الدعاوى والمرافعات ولهذا لا يجب متابعته في حكمه بطهارة الشيء ويجب متابعته في حكمه المتعلق بالمرافعات
والدعاوى ثم الذي يحق ان يقال في المقام ان ما ذكرنا من عدم نقض آثار الاجتهاد السابق وبقاء آثار مؤداه انما هو في غير صورة القطع
بفساد الحكم الاول والاجتهاد ودليله مطلقا حتى في العبادات ايضا كما مرت امثلتها انما هو في بادي الراي والا
فالذي اذهب اليه واعتقد انه يحق ان يعتقده كل فقيه محقق هو حق ذي فطانة ودراية ان ذلك مخصوص بالمعاملات

وامّا العبادات

وامّا العبادات الصادرة قبل العدول فيجب بعد العدول تداركها وقضاؤها ان شملتها ادلة القضاء كما في صورة القطع ببطلانه
او ببطلان دليله لان الامر ان كان يدل على الاجزاء الا ان اجزاء كل شيء بحسبه وهو في الصورة المفروضة كان دالا على
الاجزاء ما دام كون المكلف باقيا على جهله من غير انكشاف الخلاف واما اذا انكشف الخلاف بالعدول واقتضاء اجتهاده
اللاحق فساده يجب عليه تداركها قطعا لما قرر في محله من ان الاعتقادات تكون مرآة للواقع وليست موضوعا او لعموم
انه بعد الكشف لم ان المأتي في الخارج لم يكن مرتبا على ما هو عليه فالاتيان به لم يكن مبرئا للذمة ومقتضيه ذلك تداركه
وتلافيه على وجه يحصل البراءة لان بناء الامر كما دل الدليل عليه سابقا على اصالة الاشتغال وهي مقتضية لتحصيل البراءة اليقينية
والخروج عن العهدة ومن المعلوم انها لا تحصل الا بالتدارك والقضاء اذ حينئذ لا تخلو اما ان تكون في الواقع ونفس الامر
مؤدى اجتهاده اللاحق صحيحا كما هو معتقده بعد الرجوع واما ان يكون مؤدى اجتهاده السابق صحيحا فان كان على
مقتضى كليهما يحصل له البراءة قطعا اذ على الاول يكون المأتي به اتيانا مبرئا للذمة وعلى الثاني يكون ما اتى به اولا مخرجا
عن العهدة واما الواقف على ما اتى به اولا من غير التدارك لا يحصل له البراءة اليقينية لاحتمال ان يكون مؤدى اجتهاده
الاول باطلا في الواقع كما هو معتقده ولا يترتب على لزوم التدارك والتلافي غائلة اصلا الا عقلا ولا شرعا وما ربما
يتخيل من استلزامه العسر والحرج فهو ممنوع بل هو بين السقوط لندرة وقوع امثال ذلك وعلى تقدير وقوعه فلا يقع في جميع
العبادات حتى يشق تلافيها بحيث يفضي الى العسر والحرج وهذا بخلاف المعاملات فان بعدم آثارها المترتبة عليها بمقتضى
الاجتهاد السابق لا يخلو عن الفساد والغائلة لوضوح انه اذا افتى بصحة نكاح مثلا بمؤدى اجتهاده الاول ثم
رجع عنه لا يجوز الحكم بالتفريق لاحتمال صحة اجتهاده الاول في الواقع ولا وجه لابانة زوجة المسلم المحقق زوجيتها
عنه بمجرد الرجوع واحتمال صحة الاجتهاد اللاحق وكذا الحال في نظائره من العقود والمناقلات والايقاعات الحاصلة
فان قلت ان الاجتهادات كلها علمية على ما علم في حد الفقه المراد فيه من انه العلم بالاحكام الشرعية الفرعية
عن ادلتها وقد صرح ايضا بان المراد بالعلم هو القطع من غير تأويله بالظن ولا بالاعم وعلى هذا فلا معنى لهذا
الشق المعنون لعدول المجتهد من انه ان لم يقطع ببطلان حكمه او ببطلان دليله فحكمه كذا وكذا اذ بالاجتهاد
الثاني يحصل له العلم بالاحكام بمعنى القطع ومقتضيه ذلك ان يكون قاطعا ببطلان حكمه المترتب على الاجتهاد الاول
فمن اين جاء عدم القطع ببطلانه فيكون في كل الاجتهادات اللاحقة المخالفة مؤداها للاجتهادات السابقة
قاطعا ببطلان احكامها السابقة او ببطلان دليلها قلت ان المراد بالاحكام في حد الفقه والحاصل بالاجتهاد
هي الاحكام الظاهرية وهي مقطوع بها بلا شبهة ومرية وقد عرفت انها حاكية عن الاحكام الواقعية وناظرة اليها

وان النسبة بينها وبين الاحكام الواقعية عموم من وجه وعلى هذا فتارة يقطع باجتهاده انها مطابقة للاحكام الواقعية
وتارة لا يقطع بذلك وحينئذ ففي اجتهاده اللاحق قد يقطع بان الحكم الظاهري المعلوم له مطابق للواقع بمعنى انه هو
الحكم الواقعي قطعا ومقتضى ذلك هو القطع ببطلان الحكم الذي هو مؤدى اجتهاده السابق وقد لا يقطع بان الحكم
الظاهري المعلوم له هو الحكم الواقعي بل هو وان كان ناظرا اليه يحتمل ان لم يتفق مطابقته له وحينئذ لا يقطع
ببطلان الحكم المترتب على الاجتهاد السابق فاندفع ما اوردت من الاشكال واتضح حال هذا ولو كانت الواقعة
مما لا يتعين اخذها بمقتضى الفتوى فالظاهر تغير الحكم بالعدول عن الاجتهاد كما لو ادى اجتهاده الاول الى حلية حيوان فذكيه ثم رجع الى
التحريم بين الامر على تحريمه ذكي ام لم يذكه او الى طهارة شيء كعرق الجنب من الحرام فلاقاه ثم عدل الى نجاسته فاذن يبنى على نجاسة ما
لاقاه قبل العدول وبعده وكذا اذا كان مؤدى اجتهاده عدم نشر الحرمة بعشر رضعات فتزوج من رضعت تلك العدة معه ثم عدل
عنه الى نشرها الحرمة بذلك تصير محرمة عليه ويجب التفريق بينهما وكذا في كل موضع يكون الرجوع عن حكم الموضوع لان الموضوع لا يثبت
بالاجتهاد ومثل ذلك اذا ادى اجتهاده الاول حلية المرتضعة المرتضى بامها فتزوجها ثم عدل الى تحريمها حرم عليه ويفرق بينهما ويكون
ولده منها ولد الرضيعة المعتقدة ولد زنى ام لا الظاهر هو الثاني وبالجملة كلما كان رجوع المجتهد عن حكم الموضوع يتغير الحكم قبل
الرجوع كان ام بعده اذ لا يعلم تشخيص الموضوع بالاجتهاد لان الالفاظ موضوعة للمعاني النفس الامرية فالالفاظ الكاشفة عنه كاشفة
عما هو موضوع في الواقع ونفس الامر ولا دخل لاجتهاد المجتهد في ذلك فتعم الموضوعات المتعلقة بالمعاملات كالامثلة المذكورة اذا رجع المجتهد
عنها الوجب رجوعه انفساخ العقد من حين الرجوع لا البطلان من اصله واما احكام العقود الصادرة عن اهل الكفر والخلاف فكما
يثبت في شرعنا الزامهم بما التزموا وتقريرهم على ما فعلوا فان آمنوا صحت عقودهم ونكاحهم وهي باقية لا تنفسخ بعد ايمانهم كما نطقت
به الاخبار ودلت عليه فتاوى العلماء الابرار والاقوى عندي انهم اذا نكحوا المحارم كالام والاخت والبنت وامثالهن من النسب
او الرضاع بل المحارم بالمصاهرة بل كلما حرمت في شرعنا مؤبدا ينفسخ النكاح فيهن بمجرد الايمان وكيف كان فلنرجع الى ما كنا فيه
فنقول ان الموضوع لا يثبت بالاجتهاد على الاطلاق بل ما دام باقيا اجتهاده فاذا رجع ارتفع كما يظهر من تنظير ذلك بالنسخ
فان به يرتفع الموضوع اذا لم يتعلق بخصوص الحكم خاصة فان نسخ حكم الموضوع يوجب ارتفاع الموضوع فالمعقد كالمسمى الموضوع
الذي كانت قبلته فبالنسخ تبدل الموضوع وصارت الكعبة موضوعه واما الافعال المتعلقة بالموضوع المتفرعة على الاجتهاد السابق فهي
لا تخلو اما ان تكون من مشخصات عنوان الموضوع كالملاقاة واما من المتفرعات على حكم الموضوع كالتذكية والعقد ولا اثر
لها في بقاء الحكم الموضوع من الطهارة والحلية او نقيضيهما ونحوها بعد العدول عن الاجتهاد الاول والرجوع الى اضداد المذكورات
بل يتغير الحكم بتغير الاجتهاد كما ذكرنا من الامثلة وربما تختلف فيه الحكم في الصور المذكورة وعدم تغيره محتجا بلزوم العسر والحرج ورفع

الوثوق

الوثوق بالمجتهد في الاعمال لاحتمال الرجوع في حقه في جميع الاحوال وهو بين الوهن ظاهر السقوط لانتقاضه كالجهل والنسيان
والاعتماد على الظواهر التي ينتقض حكمها عند ظهور الخلاف على ان ذلك بمجرده لا يصلح دليلا على البقاء اما العسر والحرج فهو اولا ممنوع
وثانيا انه قد يكون في خصوص مورد خاص وبعبارة اخرى انه يكون تخصيصا فيدور سقوط التكليف مدار ثبوته كسقوط التكليف
بالطهارة المائية في شدة البرد وقد يكون نوعيا وهذا وان لم يكن سقوط التكليف به دائرا مدار ثبوته لكن يجب ان يكون تحققه في
النوع غالبا واختفاء الغلبة في المقام مقطوع به واما ارتفاع الوثوق فهو ليس بباطل من الاحتمالات العقلية وهو مسلك
فتبين بما قررنا اما ادلة الثابتة لا الاحتياج وتحن قد اعترفنا عنه بما ترتب ايضا وحكمنا بنقض آثار الحكم المترتب على الاجتهاد
الاول في العبادات ولزوم قضاء الماتي بها ولا دون المعاملات فمحصل المقال انه اذا كانت الواقعة مما لا يتعين ترتيب الآثار بالاخذ
بمقتضى الفتوى كالصلوة بلا سورة واجراء العقود بالالفاظ الفارسية فبعد الرجوع والعدول عن الاجتهاد الاول ينتقض الاحكام
والآثار المترتبة على الاجتهاد الاول في العبادات خاصة دون المعاملات فان آثارها كما نبهنا عليه باقية واذا كانت مما لا يتعين وقوعها
الا بمقتضى الفتوى بل كانت من الموضوعات كطهارة الشيء او حلية حيوان مثلا ينتقض الاحكام والآثار المترتبة على الاجتهاد السابق
في العبادات والمعاملات كلتيهما ولو عيني ان تعلم انه اذا اجتهد وادرك حكما وقد فعل ما يقتضي مؤدى اجتهاده ثم رجع عنه وادرك
الحكم مطابقا لما فعل لا يكفي ذلك في صحة العمل السابق كما اذا ادى اجتهاده الاول الى وجوب السورة في الصلوة وصلى بلا سورة
ثم رجع وادى اجتهاده الثاني الى عدم وجوب السورة او ادى اجتهاده الاول الى تحريم ام المزني بها وعقد عليها ثم عدل وادى
اجتهاده الثاني الى تحليلها فلا تكون الصلوة الماتي بها سابقا صحيحة فيجب عليه قضاؤها ولا يصح العقد الصادر اولا بل يحتاج الى عقد آخر
اذا اراد تزويجها اما لو بنى امره على الفتوى والحكم ولكن لم يبن على شيء في خصوص الواقعة من جهة الغفلة بل المعدوم علمه بالواقعة وعدم
تذكره للفتوى فيها كما لو فعلها بالجهالة والغفلة بان فعل ما يوجب اطلاق الماء فيه مثلا او تزوج بمن ارضعته عشر رضعات لعدم تذكره ان
فتواه التحريم ثم رجع عن هذا الاجتهاد وادى اجتهاده اللاحق الى عدم وجوب اطلاق الماء وعدم التحريم بهذا العدد والرضعات وتذكر لفتواه
السابق بعد الرجوع فهل يصح العمل السابق اشكال من ان الاحكام المستندة الى الاجتهاد هل يتبت في حق صاحبه مطلقا
او ثبوته في حقه مشروط بعنايته في موارد عليها فيعتبر علمه بها وتذكره لفتواه فعلى الاول يكون العمل السابق صحيحا وعلى الثاني
فاسدا ملغاة والاظهر الاقوى هو الثاني اقتصارا فيما خالف الاصل على مورد اليقين فيجب عليه قضاء الصلوة المفروضة واستيناف
العقد على المرتضعة المذكورة ان اراد تزويجها وكيف كان ذلك ان مؤدى الاجتهاد احكام ظاهرية ثم تنقيح الامر استمرار الجهل والغفلة
فاذا تذكر ان ما فعل لم يكن مطابقا للمؤدى اجتهاده فعليه التدارك والتلافي ومما قررنا يظهر حكم المعتاد المعتاد اذا اطلع على رجوع مجتهده او
عدل الى تقليد مجتهد آخر مخالف للاول او بلغ درجة الاجتهاد وكان مؤدى اجتهاده مخالفا لما فعل تقليدا فانه يجري فيه حكم الصور المذكورة
حيث جاز له العدول

البداية الى النهاية بناء على هذا الكلام المذكور وتفصيل القول فيه انه اذا ارتفع عن حضيض التقليد الى اوج الاجتهاد واخذ مؤدى اجتهاده
في تلك المسئلة عن سئل عن دون المجتهد فان ادرك باجتهاده وجب عليه ترك ما فعل بالتقليد في صورة رجوع المجتهد في خصوص العبادة
او مطلقا التدارك وان عمل امضاه ما فعل كذلك امضاه وان لم يبلغ الى درجة الاجتهاد وقلد مجتهدا مطلقا في ان ما فعله بتقليد
المجتهد ثم رجع الى خلاف ما افتى به اولا ما حكم به كان محكوما بالصحة ويترتب عليه آثاره ولا حاجة فيه الى التدارك او لا يكون محكوما
بالصحة ويجب التدارك مطلقا او في العبادات واتبعه في ذلك [illegible] ثم هل يجب على المجتهد في صورة رجوعه عما افتى به اولا
ان يعلم مقلديه ذلك ام لا فيه قولان ذهب الى كل فريق واحتج الاولون بقوله تعالى ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات الاية
وبقوله تعالى ولينذروا قومهم وبوجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وبان في ترك الاعلام اغراء بالجهل وتركا لهم فيما هو باطل
عنده واستدل الاخرون بوجوه احدها اصالة البراءة وثانيها ان المقلد مستند في عمله الى طريق شرعي وهو استصحاب انتفاء الرجوع
فلا يجب ردعه كما لو قلد مجتهدا اخر كالغير في المذهب وثالثها ان الاعلام متعذر غالبا لانتشار المقلدين في البلاد والاطراف ورابعها
الاجماع لجريان سيرة العلماء ظاهرا لانهم ما كانوا يستقر رايهم في واقعة على حكم واحد ومع ذلك لم يعهد منهم اعلام مقلديهم بذلك
والحق المختار هو القول الثاني ولو قيل بانه مع القطع ببطلان حكمه الاول او ببطلان دليله يجب عليه الاعلام بقدر الامكان ومع
عدم القطع بذلك فلا يجب كان احق وليعلم انه لا فرق فيما ذكرنا من حكم المقلد الذي رجع مجتهده بين ما فعل قبل الرجوع فعليه
او بعده وقبل العلم به فانه ايضا ياتي فيه الصور المذكورة للمجتهد وقد بينا تفصيل القول فيه وربما يفرق بينهما ببطلان ما
فعله بعد الرجوع قبل العلم به ولا وجه له ولو سهى المجتهد مؤدى اجتهاده فعمل بغيره يقع ملغاة فاسدا ولا يعتد به مطلقا
بمقتضى حكم الاصل من بقاء الحكم الثابت في حقه بالاجتهاد ولان الساهي لا يكون معذورا اذ السهو ليس من الطرق الشرعية
وكذا لو سهى المقلد عما ثبت في حقه بالتقليد وعمل بخلافه وهكذا الحال لو وقع السهو من المجتهد في اصل الاجتهاد او من
المقلد في اصل التقليد

في التقليد

فطرة في التقليد وهو في اللغة تعليق القلادة في العنق وعن الصحاح انه القلادة ما جعل في العنق
وقلدت المرأة فتقلدت اي ادخلت العقد في عنقها وفي اصطلاح المتكلمين هو الاعتقاد الجازم الغير الثابت الذي يزول
بتشكيك المشكك وفي اصطلاح اهل الاصول قيل انه الاخذ بقول الغير من غير حجة والظاهر ان المراد بقول الغير فتواه في الحكم
الشرعي فالتقييد به احتراز عما اذا كان هو المعنى المتداول في العرف المبحوث عنه في المقام وربما اطلق التقليد على الاخذ بقول الغير في
الموضوع الشرعي كقول الفقهاء الاعمى يقلد في معرفة الوقت والقبلة ويشكل الامر بالنسبة الى ما اصطلح عليه الاصوليون بانه لا يكاد
يصح اذ البحث انما هو في استعلام المستفتي من المفتي ومعلوم ان اخذه منه يكون بحجة لوضوح ان الاخذ بغير الحجة لا يجوز فالعمل عليه
وهو مدفوع بوجهين احدهما ان المراد بالحجة الحجة الناظرة الى الواقع فكون المفتي من غير ان يكون للآخذ دليل على ان ما اخذه هو الواقع

المطلوب

المطلق في نفس الامر ثانيهما ان قولهم من غير حجة متعلق بالقول فيكون المعنى من غير حجة على القول كما هو الظاهر لا على الاخذ وعلى تقدير
تعلقه بالاخذ يندفع الاشكال ويصدق الحد على اخذ العامي بفتوى المجتهد لانه اخذ بقوله من غير حجة على كون ما افتى به حكما
واقعيا او من غير حجة على قوله لان قوله في نفسه ليس بحجة وان كان للعامي حجة على الاخذ به ويخرج عنه الاخذ بقول
المعصوم عليه السلام لان برهان العصمة دليل على تطابق قوله للواقع وعلى ان قوله سلام الله عليه في نفسه حجة
بلا ريب ولم يبق الحد صادقا على اخذ الحاكم بقول الشاهد اذ ليس للقاضي حجة واقعية في ذلك وليس قول الشاهد
حجة في نفسه [illegible] عنه بان الاخذ بقول الشاهد لتعبد شرعا هو التحقيق وان ظن الحاكم بخلافه [illegible]
والاخذ على وجه التعبد يكون حكما واقعيا اوليا ومن تلك الحيثية يكون قول الشاهد حجة في نفس الحاكم وبذلك
على هذا ان اهل العصمة عليهم السلام كانوا يحكمون بقول الشاهد مع علمهم بخلافه غالبا او ذلك دليل واضح على
انه هو الواقع الاولي والمتبادر من الاخذ القبول والاذعان لاجل العمل ويشهد به تبديل بعضهم الاخذ بالقبول
بالعمل فيخرج به اخذ الراوي من الراوي لانه ليس تقليدا بل هو اخذ للرواية [illegible]
ولكن كان فالذي يختلج بالبال ان اصل هذا الحد من اهل الخلاف ولذا لا يكاد يستقيم الا بتكلف كما عرفت لانطباقه
على اخذ كل من المجتهد والعامي بقول مثله لكونه من غير حجة ومن البين انه لا ارتباط له بما نحن بصدده والذي اراه ان الواجب
على المكلفين معرفة الاحكام الشرعية لتصحيح عباداته ومعاملاته وامور معاشه ومعاده اما بالاجتهاد واما بالتقليد
كما نطقت به الاية والرواية كقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وقوله عليه السلام كن عالما او متعلما
ولا تكن ثالثا وقوله عليه السلام الناس ثلاثة عالم رباني ومتعلم على سبيل الرشاد والباقي همج رعاع ونحو
ذلك وعلى هذا فمن كان عاميا غير بالغ درجة الاجتهاد وجب ان ياخذ معالم دينه من الفقيه الجامع لشرائط الفتوى
واذن فالذي يختار ان يعرف به التقليد هو ان يقال انه عبارة عن اخذ العامي بقول المجتهد لاجل العمل اخذا من
معناه اللغوي اعني تعليق القلادة في العنق فكان العامي يعلق ربقة انقياد المجتهد في عنقه واذن فيكون الحد
تاما جامعا طردا وعكسا حيث يخرج عنه الاخذ بقول الله سبحانه وبقول اهل العصمة عليهم السلام واخذ القاضي بقول
الشاهد والراوي بقول الراوي وغير ذلك مما يجب خروجه عنه لعدم كونه من افراد المحدود ويدخل فيه كلما هو من
افراده اذا عرفت هذا فاعلم انه لا خلاف في عدم جواز تقليد المجتهد بعد اجتهاده في الحكم واما قبله فقيل بالمنع مطلقا
وقيل بالجواز كذلك وقيل بالجواز فيما يخصه دون ما يفتي به وقيل ان كان المقلد اعلم وقيل ان كان صحابيا
وهو ارجح في نظره من غيره وقيل ان كان صحابيا او تابعيا وقيل ان كان اعلم وتعذر الاجتهاد

وقيل فيما يفوت وقته ويخصه فهذه ثمانية اقوال محكية في التمهيد وهذا الخلاف بين اهل الخلاف واما اصحابنا فالظاهر منهم
عدم الجواز واستدل عليه العلامة بانه متمكن من تحصيل الظن بطريق اقوى فيتعين عليه ووجه القوة جواز تطرق الكذب على
المفتي بخلاف الظن الحاصل من اجتهاد نفسه لوضوح ان الوثوق ببذل جهده فيه اشد واقوى من الوثوق بغيره وقد
ادعى في المنية الاجماع على وجوب العمل باقوى الظنين والوجه عندي حيث ان المختار ان مؤدى الاجتهاد هو العلم بالحكم
الظاهري انه اذا اجتهد ينبغي تحصيل العلم بالحكم ولا اخفاء في عدم حصوله من فتوى الغير ولو سلم في الواقع ان استنباطه
العلم الحاصل من قول المفتي ليس على حد استنباطه بالعلم الحاصل من بذل جهده كما لا يخفى وربما قيل بجواز تقليده اذا ضاق
الوقت عن الاجتهاد وكانت الحادثة مخصوصة به كما هو القول الاخير لاضطراره حينئذ واذا حصل الظن يكون اضعف
من الظن الحاصل من قول المفتي لعدم التمكن من كمال الاستفراغ وتمام بذل الجهد وانت خبير بما فيه فان ضيق الوقت
لا يبيح سلوك طريق ليس بطريق شرعا بل الواجب عليه حينئذ تتبع اقوال العلماء احيائهم وميتهم والاخذ بالاوثق بطريق
الاحتياط وعن المحقق على الله مقامه انه قال برجوعه الى الاعلم اذا اشكل عليه الطريق لانه بالنسبة اليه في تلك الواقعة كالعامي
وهذا هو القول السابع وفيه ان الاجتهاد لا يستلزم الوقوف على الحكم في جميع الاحوال بل ربما يؤدي الى التوقف والتردد
فحال من اشكل عليه الامر وتعذر عليه الاجتهاد كحال المتوقف المتردد فيجب عليه في مقام العمل التتبع والاخذ بالاحتياط
والاوثق كما مضى انفا ثم انه لو فرض ان ليس له بد من السؤال والتقليد فعليه السؤال عن طريق الحكم والنظر فيه ليؤول
الى الاجتهاد وان لم يجد الطريق [illegible] فهو باق على تردده وتوقفه وفرضه الاخذ بالاحتياط كما سبق بيانه ومع
هذا انه فعليه ان يبذل تمام الجهد على وجه يطمئن نفسه بانه هو المدرك للحكم وهذا بالحقيقة خارج عن مورد الكلام اذ من
وقف على الطريق على وجه يقدر على تمام بذل الجهد يكون متمكنا من الاجتهاد وليس ممن ليس له بد من السؤال ومن حصل
انه بعد ما عرف الطريق ان كان له مجال الاجتهاد فهو خارج عن موضع البحث والا فلا [illegible] في معرفة الطريق والسؤال عنه
وانت خبير بان هذا كله اعتراض راجع الى طريق الحكم ودليله والنظر فيه ربما يوجب التشقق والتعمق فالذي يقتضيه التحقيق ان [illegible]
[illegible] العجز عن الاجتهاد في مسئلة وورد عليه الضيق وقتا وغير ذلك كان سهل عليه الاحتياط والاخذ بالاوثق فلا [illegible]
[illegible] الحث والترغيب اليه في الشريعة وان تعذر ذلك ولم [illegible] عليه لعدم [illegible] وعدم تمكنه من مراجعة [illegible]
عليه التقليد في موضع الحاجة ويسلك هذا المسلك مستمرا الى ان يتمكن من الاجتهاد لانه لا يسقط عنه التكليف والمفروض
انحصار الطريق الى التقليد فلا جرم يجب عليه الاخذ به قطعا فقولهم ان ضيق الوقت وتعذر الاجتهاد لا يبيح سلوك طريق ليس بطريق
شرعا يمكن الدفع فيما فرضناه من انحصار امره في التقليد لسد جميع الطرق حتى طريق الاحتياط ايضا فحينئذ لا يكون التقليد ما ليس بطريق

افا

شرعا كما توهم بل يصير طريقا شرعيا ثم بعد التمكن من الاجتهاد ان اجتهد وادى اجتهاده على خلاف ما فعل فان قطع ببطلان ما فعل نقض جميعه
ووجب عليه تداركه عبادة كانت ام معاملة وان لم يقطع به فيقال بامضاء جميع ما فعل وترتب آثاره عليه مطلقا والاقوى التفصيل بين
العبادة والمعاملة بوجوب التدارك في الاولى وامضاء الثانية وترتب آثارها عليها كما اخترنا ذلك في المجتهد الذي رجع عن اجتهاده
دليلا ومطلبا ولو قلد ثم تمكن من الاجتهاد سقط عنه التقليد لانتفاء موجبه فلو طرء عليه المانع بعد ذلك واضطر الى التقليد جاز له
تقليد غير من قلده اولا لانه ليس بعدول بل تقليد ابتدائي واما المسائل التي تردد فيها فان كان تردده لعدم امعان النظر وعدم كمال
بذل الجهد فحكمه كما مر من عدم جواز التقليد مع الاقتدار على امعان النظر فيجب عليه الاجتهاد ببذل تمام الجهد وامعان النظر وان كان تردده
بعد التمكن من استفراغ الوسع وامعان النظر من جهة تكافؤ الادلة فحكمه التخيير في العمل بايها شاء كما هو الحال لكل مجتهد متوقف متردد
او اطراح الادلة والرجوع الى القواعد الظاهرية الشرعية على خلاف ما يأتي في بحث التعادل والتراجيح ان شاء الله تعالى ولا سبيل للمجتهد
الى التقليد هذا في المجتهد المطلق واما المتجزي فعلى القول بالتجزي يكون حكمه حكم المجتهد المطلق في المسائل التي تمكن من الاجتهاد فيها على
التفصيل المتقدم من عروض العجز وعدمه فيها والعمل بمقتضى الحالين ثم انا قد نقلنا الخلاف سابقا في عدم جواز تقليد المجتهد بعد
اجتهاده في الحكم بغير في المسائل الفرعية التي اجتهد فيها وقد حكى الاجماع عليه بعضهم والان وقفت على ما استشكله بعض الافاضل
المتاخرين المحققين بما ذهب اليه كثير من حجية الاجماع المنقول من حيث نقل الكشف وما ذهب اليه قوم من حجية الشهرة وما ذهب اليه بعض من
الاكتفاء في اثبات السنن بالفتوى وان اتحد المفتي من حيث النص او من حيث الاحتياط فان ذلك كله يوجب بحسب الظاهر تقليدا ومع كونه
لا تقريب الا الاخذ بقول الغير من غير حجة سواء كانت الفتوى قطعية او ظنية اتحد المفتي او تعدد بل وان كان الاخذ بحجة وهي الادلة
الدالة على جواز التمسك بالمذكورات واما الاخذ بالاجماع المحصل على الوجه المعتبر عندنا فليس من التقليد في شيء لانه اخذ بما يكشف
لا بالكاشف لعلمه انه اخذ بنفس الحكم الثابت بالاجماع لا اخذ بالاجماع الذي هو الكاشف [illegible]
في الاجماع المنقول باخذ بقول الناقل وفي الاجماع المحصل باخذ بنفس الحكم ويجعل الاجماع دليلا عليه وبالجملة فحال المجتهد في اخذه
بقول غيره في هذه المذكورات كحال العامي في اخذه بفتوى المجتهد في كونه اخذا لحكم من غير دليل عليه وان كان له دليل على الاخذ
ولعل القائلين بحجية المذكورات غفلوا عن كونها مندرجة تحت عنوان التقليد فمن [illegible]
[illegible] الاشكال بوجوه احدها ما ذكرناه من كون حد التقليد اخذ العامي بقول المجتهد لاجل العمل فلا يصدق على الاخذ بالمذكورات
ثانيها ان الاعتماد في تلك المذكورات على الظن الحاصل منها ولهذا يجتنب عن معارضها ويلاحظ في العمل فقد المعارض بخلاف اخذ العامي بقول
المفتي فانه من باب التعبد كما هو مختار جماعة وهو الحق عندي قال ثالثها ان التعويل على المذكورات ولا سيما الاجماع منها انما هو باعتبار
كونها حاكيا عن قول المعصوم عليه السلام فان المعتمد بين على الاجماع المنقول انما يعتمد عليه من حيث انه ناقل عن الحكم الفلاني عن الحجة

الحجة عليه السلم لان الاجماع هو الاتفاق الكاشف عن قول المعصوم صلوات الله عليه فحاكي الاجماع كانه قال انه عليه السلم حكم بكذا فيكون حاله كحال
الراوي فالاعتبار دعلي انما هو باعتبار حكايته لقوله سلام الله عليه لا باعتبار افتائه به كما في الرواية فان الاخذ بها اخذ بقول الامام
كما عرفت وبالجملة الاخذ بالمذكورات انما هو من حيث انها ادلة الحكم وكاشفة عن قول الحجة عليه السلم لا من حيث انها اقوال مرايها
ان ادلة حجية هذه الامور عند القائلين بها دالة على ان مؤدياتها احكام ظاهرية في حق المجتهد وهو باخذ بها ... والعقل
لم يرها مقتضيا بالعبد الاجتهاد واستفراغ الوسع ووجب عليه الافتاء بمؤدياتها مع الاستفتاء ولا يجوز له التخلف عنه وان لم يعمل به [redacted]
باعتبار عدم الحاجة اليه بخلاف فتوى المفتي فانها انما تثبت في حق المقلد بعد اخذه به لا مطلقا ولهذا لو عصى ولم ياخذ به ثم وجد
مفتيا اخر جاز له الرجوع اليه بل قد يتعين ومحصل المقال انه يندفع الاشكال على ما اخترنا من تعريف التقليد بانه اخذ الفتاوى
بقول المجتهد لاجل العمل واما على تعريف القوم بانه الاخذ بقول الغير من غير حجة فنقول ان سبيل هذه الامور سبيل
سائر الادلة الشرعية من الكتاب والسنة والاجماع ودليل العقل في انها مثبتة للاحكام الظاهرية المطابقة
للاحكام الواقعية تارة والمفارقة عنها اخرى فهي ادلة للاحكام الظاهرية والبراهين الدالة على حجيتها عند
القائلين بها دلت عليها من غير حجية بعد دلالتها على ان ما يستفاد منها احكام ظاهرية ناظرة الى الاحكام
الواقعية فالبراهين قامت على حجيتها لانها براهين على الاحكام الظاهرية في حق المجتهد غير معتمدة بالاخذ بل مثبتة
للاحكام الظاهرية وحجة عليها سواء اخذ بها ام لم يوخذ والمجتهد ياخذ بتلك الاحكام الظاهرية التي هي
الامور مثبتة لها مع قطع النظر عن اخذ المجتهد اياها ولاجل ذلك يتعين لانها مثبتة لها في حق المجتهد مع قطع
النظر عن الاخذ بل منه بعد اداء اجتهاده اليها مقتضيا بها وان لم يعمل بها بعد لعدم الحاجة الى العمل اذ ليس
مناط ثبوتها في حقه هو الاخذ بل المناط كونها مؤداة اجتهاده بخلاف فتوى المفتي في حق مقلده فانها انما تثبت في
حقه ويتعلق في رقبته بعد الاخذ بها الا مطلقا فيكون مناط ثبوتها عليه بحيث لم يجز مخالفتها هو اخذه بها ولهذا لو عصى
المفتي وعصى المقلد ولم ياخذ بها فوجد مفتيا اخر جاز له الرجوع اليه بل قد يتعين هذا ونحن حيث لا نقول بحجية الاجماع
المنقول والشهرة وايضا قد عرفنا التقليد باخذ العامي بقول المجتهد لاجل العمل فنحن في سعة من هذا التكلفات والتمحلات واعلم
ان السنن والكراهة بالمعنى على الادلة الدالة على جواز التسامح في ادلتها فان من بلغه ثواب على عمل فعمله ادرك ذلك
المثوب والكلام يكن كما بلغ واذن فنقول ان الاخذ بفتوى الفقيه واحدا او اكثر انما هو لكونها مثبتة للحكم الظاهري
بمقتضى الادلة المذكورة كما اجتماع القوم واما لانها مبلغة للثواب مخبرة عنه كالرواية الضعيفة والعقل
القاطع بان من اتى بشيء غير محرم يحتمل ان يكون مطلوبا للشارع يكون ماجورا بذلك ثوابا به ويحصل له القرب

والنهي

والنهي عند الله تبارك وتعالى فالامر عنده سهل وحيث علم انه لا يجوز للمجتهد المقتدر على الاجتهاد المتمكن من تحصيل كتب واسبابه
فليعلم انه لا فرق بين المجتهد في استنباط الاحكام والمجتهد في تحصيل الموضوعات ففي هذا لا يجوز للعارف بادلة القبلة العاقل
بها اعتبارها والاعمى المتمكن من لمس الكعبة او المحراب المعتمد عليه ان يقلد غيره بما في تعيين القبلة وكذا لا يجوز للقادر على
مراعاة الوقت وتعيينه ان يقلد المؤذن الثقة وان ورد في الحديث ان المؤذنين امناء لانه مخصوص بغير القادر للعذر
على تعيين الوقت واما العامي ففي جواز تقليده مجتهد كل عصر وعدم جوازه اقوال احدها انه يحرم عليه التقليد بل فرضه الاجتهاد
جوازه بشرط علمه بصحة اجتهاد المجتهد ثالثها ان الواجب عليه هو التقليد بدون اعتبار علمه بصحة اجتهاد المجتهد ... في ذلك
الاطمئنان بقلبه به وهو المختار لوجوه كثيرة منها انه مكلف قطعا اجماعا حال الها انه مكلف قطعا ولا سبيل الى معرفة الاحكام
الا بالتقليد اذ لو الزم بالاجتهاد لزم اختلال نظام العالم وفساد معايش بني ادم ثانيها الاجماع المحقق بل والسيرة المستمرة
على ذلك من القديم الى الان ثالثها الايات فمنها قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين
ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون وجه الاستدلال ان الطائفة على ما نقل عن ابن عباس وغيره
يطلق على الواحد فما فوق والضمير في ليتفقهوا ولينذروا وقومهم اما ان يرجع الى النافرين بان يكون المراد بالنفر
في طلب العلم واما ان يرجع الى القاعدين اذا كان النفر للجهاد والمراد بالانذار انذار القاعدين المتفقهين
عند الرسول صلى الله عليه وآله على ما روي في شان نزول الآية الشريفة حيث ان المؤمنين ارادوا الخروج كافة
فنزل قوله سبحانه وما كان للمؤمنين ان ينفروا كافة فلولا نفر الآية فعلى الاول دلالتها على المدعى ظاهرة لامره تعالى بنفر
البعض للتفقه ثم انذار القوم وكذا على الثاني ايضا لتوجه الامر الى القاعدين ليتفقهوا عند الرسول صلى الله عليه وآله ثم
انذار المجاهدين بعد رجوعهم فالقول بان الاكتفاء بتعلم الراجعين انما هو لاجل ضرورة الجهاد وفي حال الاختيار
يجب التفقه على الجميع مدفوع بانه لو كان كذلك لامر المجاهدين بتفقههم بانفسهم عند الرسول صلى الله عليه وآله لا بكيف
بتعلمهم عن القاعدين واعترض عليه بوجوه احدها ان المراد بالتفقه تحصيل العلم والمجتهد ظان بالحكم والجواب انك قد عرفت
ان المجتهد ايضا عالم بالحكم ثانيها انه لم يثبت الحقيقة الشرعية للتفقه في المعنى المصطلح بل معناه التدبر والتبصر في الموارد
والانذار للقوم بالوعظ والنصح وتصحيح الاصول والفروع لا بالتقليد بل بالتامل والنظر والجواب ان التفقه بمعنى
الفهم والادراك وهو يعم جميع الاحكام والانذار شامل لها فلا اولا تعليم الفروع ولزوم النظر في الاصول خارج
بالاجماع ثالثها ان الآية انما تدل على وجوب الانذار والافتاء وهو لا يستلزم وجوب الاخذ والقبول والجواب ان ايجاب
الانذار والافتاء وعدم ايجاب الاخذ والقبول على المنذرين المفتين لهم غير معقول اذ ليس ان المراد بالانذار الا

علماء الافتاء والجواب انه لا شهر في تنويا والتفصيل بين كما ذكرنا في بيان حجية اخبار الاحاد منها قوله عز وجل
فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وجه الاستدلال انه تعالى اوجب على الجهلة السؤال عن اهل الذكر وهم اهل القرآن العلماء
علماء النص على جماعة واعترض عليه بوجوه الاول ان السؤال انما هو في اصول الدين ونبوة خاتم الانبياء صلى الله عليه وآله على
القائلين بان البشر لا يصلح للنبوة والجواب ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المورد الثاني ان الاهل جمع مضاف
يفيد العموم فيكون مفاد الآية اذن وجوب السؤال عن كل واحد من العلماء ولا قائل به الا ان يقال بالاستغناء عن بعض
والجواب ان الاضافة حكمها حكم المحلى باللام في افادة العهد او الاستغراق او الجنس والمتبادر المنساق من الآية هو الجنس
الاخير الثالث ان المراد باهل الذكر كما ورد في الحديث الائمة عليهم السلم والجواب ان للقرآن بطونا وتاويلا وهو غير
مناف لظاهره فالمراد باهل الذكر في الصورة العلماء وفي الباطن الائمة عليهم السلم الرابع ان الآية تعم العلماء كلهم وان
لم يكونوا جامعين لشرائط الفتوى والجواب عنه ظاهر فان الله سبحانه لا يوجب السؤال عمن ليس باهله لذلك ومع ذلك
فالواجب بحكم التبادر السؤال عمن له ملكة الرتبة واهل الذكر للاستفتاء ومن دونهم اصلا ليلزم التخصيص مع ان الاكثر
ومنها قوله سبحانه ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه فاولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون
وجه الاستدلال ان الله تعالى قد حرم الكتمان على العالم بالاحكام الظاهرة له بالبينات والهدى من الله جل شانه فيكون
الاظهار عليه واجبا عليه ولا معنى لوجوب الاظهار والاعلام الا مع وجوب الاستماع والاخذ والقبول على السامعين
واعترض عليه بوجوه احدها ان المراد بالكتمان كتمان نبوة نبينا صلى الله عليه وآله حيث كتموها اهل الكتاب مع كونها مذكورة
في التورية والانجيل معبرا عنه باوصافه صلى الله عليه وآله وعلموا ذلك ومع ذلك كتموها وعلماؤهم ستروها عن عوامهم
وجهلتهم وضلوا واضلوا عن سواء السبيل والجواب عنه يعلم مما مضى من ان المعتبر هو عموم الكلام لا خصوص المقام
ثانيها ان المنزل من البينات والهدى الاخبار الواردة عليهم من الائمة الاطهار فيجب تبليغها الى الناس ويجب عليهم
الاخذ والقبول فيكون الآية حجة على حجية اخبار الاحاد ولا ينسبق الذهن من الآية المباركة الى ما علم بالاجتهاد
واستفراغ الوسع كما هو المدعى والجواب ان الظاهر منها مطلق المعلوم والمعلوم ... من البينات الربانية سواء
كان خبرا معلوما او حكما مبينا اجتهاديا وما اردنا انها ان الظاهر وجوب اظهار المعلوم بالدليل وما به ...
وحكم المجتهد مظنون لا معلوم فلا يتناوله الآية الشريفة والجواب عنه يعلم مما مر غير مرة من ان الحكم الذي ادركه
المجتهد معلوم له ومقطوع به عنده ومنها قوله عز شانه هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون وجه
الاستدلال ان نفي الاستواء المستفاد من الاستفهام الانكاري يفيد العموم فيعم ان الجاهل لا يكون مساويا

للعالم

للعالم فيجب عليه قبول قوله اذ لولم يقبل قول العالم وفتياه يلزم تسويته بالجاهل في عدم اعتبار قوله واعترض عليه
اولا بمنع عموم نفي الاستواء لانه ينصرف الى عدم المساواة في الصفات الظاهرة والامور الباهرة على ما قرر
في موضعه فينصرف الآية الى عدم الاستواء في الدرجات المعنوية والقرب والزلفى عند حضرة القدس في الحيوة
الدنيا او النشاة الاخروية فان للعالم زلفة ومرتبة ليس لغيره باعتبار صفة العلم الذي هو اشرف نعم الله تعالى على عباده
بعد نعمة الوجود كما يدل عليه قوله سبحانه في اول السورة التي نزلت على نبينا صلى الله عليه وآله وسلم اقرأ باسم ربك الذي خلق خلق
الانسان من علق اقرأ وربك الاكرم الذي علم بالقلم علم الانسان ما لم يعلم حيث افتتح تبارك وتعالى كتابه المجيد بذكر نعمة الايجاد
واتبعه بذكر نعمة العلم فلو كان بعد نعمة الايجاد نعمة اشرف واعلى من نعمة العلم لكان هو احق واحرى بالذكر ويدل بانه فضل العالم
على غيره قوله تبارك وتعالى يرفع الله الذين امنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات وقوله صلى الله عليه وآله فضل العالم على العابد كفضل
القمر على سائر النجوم ليلة البدر وان العلماء ورثة الانبياء وكذا في وجوب التعظيم والتوقير والتكريم والتبجيل والخدمة والاعانة و
عدم التقدم عليه كما روي عن النبي صلى الله عليه وآله في كتاب جامع الاخبار للشيخ ... ابن بابويه انه قال صلى الله عليه وآله من تقدم
على طالب العلم فقد جلس على المصحف فهو كافر ومنافق ومكانه في جهنم وفي رواية اخرى انه قال صلى الله عليه وآله من اعان طالب العلم
ولو بالنعل المكسورة فكانما زار بيت الله سبعين مرة وايضا قال صلى الله عليه وآله من خدم عالما سبعة ايام فكانما خدم الله تعالى سبعة
الف سنة واعطاه الله بكل يوم ثواب الف شهيد وروي عن مولانا علي بن الحسين عليهما السلم انه قال حق سائسك بالعلم التعظيم له والتوقير
لمجلسه وحسن الاستماع اليه والاقبال اليه وان لا ترفع عليه صوتك الحديث فان جميع ذلك من المسلمات وان الآية الشريفة تدل على عدم مساواة
العالم والجاهل فيه وفي امثاله والمدلول لانها على وجوب اخذ الاحكام الشرعية منه ووجوب بيانها عليه فلا تمسك بها الا ان فيها
اشعارا بانه على تقدير ان يبين حكما منها يجب لاحد عليه قبوله والانقياد فيه وهذا غير المدعى لانه وجوب تقليد العامي للعالم
واخذ الحكم منه والادلة فيها عليه ايضا الاخبار المتكاثرة المتظافرة التي كادت تبلغ حد التواتر فمنها
مقبولة عمر بن حنظلة عن مولانا الصادق عليه السلم قال اياكم ان يحاكم بعضكم بعضا الى حاكم الجور انظروا الى من كان منكم قد روى
حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف احكامنا فارضوا به حكما فاني قد جعلته [redacted]
[redacted] وجه الاستدلال انه صلى الله عليه اوجب
تسليم حكم العالم العارف بالاحكام والحلال والحرام والرضا به وقبول قوله والانقياد حكمه وليس ذلك الا معنى وجوب التقليد وفيه
ان مورد الحديث القضاوة والترافع ولا كلام في ان القضاوة والحكم بين المتخاصمين امر مفتقر الى من يصلح له بان يكون فقيها
جامعا لشرائط الحكم والفتوى وقد اجمع العلماء كافة حتى الحلبيون القائلون بوجوب الاجتهاد عينا على ان المرافعة ورفع النزاع

بين المتخاصمين والحكم بينهما مخصوص بالمجتهد المطلق الجامع لجميع الشرائط وان كان المتنازعان مجتهدين او احدهما مجتهدا والآخر
عاميا ولا يجوز ان يكون المجتهد قاضيا بالنصب الا عليهما وان كان جامعا لشرائط الحكم والفتيا فالحديث [illegible] لا يدل على وجوب
التقليد ولا على جوازه ويشترط في القضاء وانفاذ قضاء القاضي وامضاء احكامه ان يكون منصوبا من قبل الامام عليه السلام
خصوصا او عموما وقضاة هذا الزمان منصوبون عنه عليه السلام من جهة العموم واما الافتاء فلا يشترط فيه نصب الامام عليه السلام بل اولى
جعلته عليكم حاكما وان كان مشروطا باذنه عليه السلام وتجويزه فالحديث [illegible] لا يدل على وجوب التقليد ولا على جوازه ولا يمكن تتميم
المرام بعدم القول بالفصل لما عرفت من وجود الفاصل فان [illegible] يجمعون على وجوب كون القاضي الحاكم بين المتخاصمين مجتهدا
جامعا للشرائط ومع ذلك لا يجوزون التقليد في سائر الاحكام الفرعية ويمكن ان يقال ان الحكم ههنا والفتوى ايضا [illegible]
بما يقابل الفتوى انما هو من اصطلاح الاصوليين ولا ينافي ذلك ورود الحديث في مقام التنازع لان المتداعيين قد يتفقان في
الموضوع ويختلفان في الحكم [illegible] فيكتفيان بالفتوى من غير حكومة [illegible]
رفعا امرهما الى المجتهد فافتى باحد الامرين من الصحة والفساد وحكم بذلك والحاصل ان الحكم يعم الفتوى وحينئذ فيستفاد من الحديث

[illegible]

المراد بصفات الله صفات جلاله
السعيد وسعى لسلبه
صفاته

الى مرتبة الاجتهاد وكيف كان فوجوب التقليد على العامي مما لا ينبغي ان يتأمل فيه احد والالتفات الى قول من خالف في ذلك ودون تصنيع الزمان وصرف للعمر فيما لا يجدي نفعه فظهرة قد اختلفوا في تحريم التقليد ووجوب النظر وتحريم النظر ووجوب التقليد والتخيير في الاول في اصول الدين على ثلاثة اقوال ويجب ان يعلم ان المراد باصول الدين ما به يتقوم الاسلام والايمان من وجود الصانع ووحدانيته وعدله وحكمته وعلمه وقدرته وارادته وسائر صفات جلاله ونعوت جلاله وكتبه ورسله ونبوة خاتم المرسلين محمد صلى الله عليه وآله وصياية الائمة الاثني عشر عليهم الصلاة والسلام وعصمتهم وسائر صفاتهم كما لهم والمعاد وما يتبعه من الميزان والصراط والحساب والمراد بالتقليد معناه المعروف اعني الاخذ بقول الغير من غير حجة اي من غير حجة على القول كما اشرنا اليه لان من الاخذ بقوله هنا الاذعان به اذا افاد الاعتقاد والاذعان فيرجع محصل النزاع الى ان طريق تحصيل الاعتقاد المعتبر في الاصول هل هو منحصر في النظر ولا يجوز الاعتماد على الاعتقاد الحاصل بالتقليد او منحصر في التقليد ويجب الاعتماد على الاعتقاد الحاصل منه ولا يجوز النظر او لا ينحصر في احدهما بل يتخير بينهما وانما اعتبرنا حصول الاعتقاد في التقليد في موضع البحث لقيام الاجماع على ان الاسلام والايمان لا يتحققان الا بالاذعان ولم نعتبر خصوص القطع ليتم القول بكفاية الظن في الاصول ولا ريب ان كلام النظر والتقليد عند معتبر طريق في نفسه لتحصيل الاذعان والاعتقاد وان اعتبر لو غير مرتبة القطع فان التقليد ايضا قد يفيد القطع ويكون سببا له بحيث لا يزول بتشكيك المشكك وقد لا يفيده فيفترقان كما يشهد به ذلك اعتبار الثبات في تعريف العلم والقطع بعد اعتبار الجزم فيه نعم قد يتعذر تحصيل الجزم بطريق التقليد في حق الاذكياء المتفطنين الموصوفين بجودة الذهن وعلو الفهم لعدم اعتمادهم على غير الدليل وفقد اطمئنانهم بما سوى البرهان كما ربما يتعذر تحصيله بطريق النظر في حق من يقابلهم من البلداء القاصرين العاجزين عن النظر بالكلية ان كنا قائلين بانهم مكلفون بتحصيل المعارف لكنه فارغ عن موضع النزاع لانه انما هو في صورة امكان النظر فيما شأنه لا يكون مكلفا بتحصيل المعارف في هذه النشأة لعدم تمكنه من النظر وتحريم التقليد فيه وانما هو من علم اصول الدين والمذهب في النشأة الاخرى وكونه في هذه النشأة محكوما بالكفر وجريان احكام الكفار عليه اعني عدم طهارته وعدم جواز نكاحه وعدم توريثه ونحو ذلك كما اختاره الجزم به واعتقده اعتقادا جازما بانه باطل ان يقبله فيحكم باسلامه فان قلت ان حصول الاعتقاد بتقليد الغير ليس اختياريا فكيف يتعلق به التكليف وايضا يرجع هذا النزاع الى اشتراط القطع والعلم في الاصول وعدمه فعلى الاول لا يجوز التقليد وعلى الثاني يجوز قلنا الجواب عن الاول فبان كون الاعتقاد غير مقدور في نفسه وبحسب ذاته لا ينافي تعلق القدرة به بالواسطة فانه مقدور لواسطة كون اسبابه من النظر او التقليد او ترك النظر فيما يوجب التشكيك وزوال الاعتقاد وكل واحد منها

مقدور قطعا وقد ثبت في موضعه ان المقدور بالواسطة مقدور يصح تعلق التكليف به واما عن الثاني فبما مر ان التقليد ايضا قد يفيد القطع والفرق بينه وبين العلم في المقام انه كما يقال ان من الصناعات ما هو نظري وعملي ومن الفلسفة ما هو نظري وعملي ومن الطب ما هو نظري وعملي ويكون المراد في كل قسمة منهما النظري والعملي شيئا آخر الا ان مورد القسمة ليس خارجا عن العلم بل هو علم والنظري منه هو العلم باصول الصناعة والفلسفة والطب ومعرفة قواعدها والعملي منه العلم بكيفية مباشرة العمل وليس العمل بالفعل شرطا في حصول هذا القسم منه فمن علم ذلك العمل في كل من المذكورات فقد حصل علم نظري منه وعلم عملي وان لم يعمل قط كذلك يقال ان العلم بما هو الدين منه ما هو نظري ومنه ما هو عملي والمراد بالاول ما يفيد الاذعان والاعتقاد من غير ارتباط له بكيفية مباشرة العمل كالاعتقاد باصول يتقوم به اصل الدين والمذهب والمراد بالثاني هو العلم بكيفية مباشرة العمل كالعلم بالمسائل الفرعية وليس مباشرة العمل شرطا في حصول العملي منه نعم يحصل النظري منه بمحض الاذعان والتسليم والانقياد والقبول وان لم يقترن بالتصديق فان الاسلام والايمان يحصلان بمجرد التسليم اصولا وقواعد يتقومان بها وقبولها بالقلب وان لم يقترن ذلك بالعلم والتصديق كما يدل عليه حكاية مؤمن آل فرعون المدعو بحبيب النجار على ما يستفاد من كلام بعض ارباب التفسير في وعظه ونصحه لقوم موسى مخاطبا اياهم بما مضمونه ان الواجب عليكم هو قبول ما جاء به لان انسان كان كاذبا فعليه كذبه وان كان صادقا يصيبكم بعض ما يقول فان ذلك منه تنبيه لهم بان تسليم ما جاء به وقبوله وان الاسلام يتحقق بذلك مجردا عن التصديق ولا تقرن ان هذا قول بتقليد رسولهم من غير نظر واستدلال لانه مستند الى برهان المستفاد من الترديد المذكور فانهم نظرهم ونبههم في ذلك بتسليمهم ما جاء به موسى على نبينا وعليه السلام ومفاد الاية ان نبيهم كما كان غيره كوني الاسلام بهذا التسليم والانقياد والقبول من غيرها حيث ان اقترانه بالعلم وبمعنى التسليم يأتي العلم وهذا التسليم عموم من وجه فان اجتمعا في اصول الاسلام والايمان فهو نور على نور وان افترق عنه العلم وكفى التسليم فقط يحصلان بها ايضا واما مع العلم فقط وافتراق القبول فهو كفر بل كفر عناد ومن هنا قد يقال ان العالم بما يقولون اذا لم يقبله فهو كافر قطعا اذا عرفت هذا فاعلم ان الحق تحريم التقليد ووجوب النظر لاجماع الامامية بل اجماع المسلمين على ذلك من غير نكير الا من شذ كالعنبري والحشوية والتعليمية وللايات الدالة على ذم الكفار في تقليدهم اباءهم كقوله تعالى ما يعبدون الا كما يعبد اباؤهم وقوله تعالى حكاية عنهم في غير موضع انا وجدنا اباءنا على امة وانا على اثارهم مقتدون وكذلك ... فلو كان التقليد سديدا امرضيا والتعويل عليه صحيحا لما توجه اليهم الذم ولكان لهم المعارضة بجوازه في شرع الاسلام فيحق الافحام

فالاولى ان يجيبهم المعارضة الاجتماعية التحقق الافحام لما صح الرسول صلى الله عليه وآله الحجة بان التقليد على فرض جوازه انما هو التقليد لاهل الحق وانتم تقلدون لآبائكم في الكفر وحينئذ فلا يلزم افحامه صلى الله عليه وآله قلت انهم لو عارضوه بان اعتقادنا ان تقليدنا تقليد لاهل الحق لوضوح ان كلا من المقلدين يعتقد بتقليده انه مقلد لاهل الحق فلا يتحقق فارق بالنسبة الى معتقدهما وتحقق الفرق بحسب الواقع لا يجدي في دفع الافحام ووجب تثبيت الافحام بالمعارضة ليعلم ان التقليد ليس بسديد مطلقا وان كان معتقد المقلد انه تقليد لاهل الحق والحاصل ان صحة الذم على المقلدين وعدم امكان المعارضة الموجبة للافحام اخبر كاشف عن بطلان التقليد فان قلت انما المراد بطلان التقليد في الاصول مطلقا ولو كان لاهل الحق ايضا والآيات لا تدل عليه [redacted] بان تلك الآيات دالة على المذمة من جهة اتباع الكفرة طريقة ابائهم في الكفر وعبادة الاوثان وهو لا يقتضي تحريم الاعتماد على الاعتقاد الحاصل عن التقليد كما هو المدعي [redacted] لجواز ان يكونوا غير معتقدين بحقية طريقة ابائهم وانما اتبعوها تعصبا وعنادا كما يدل عليه قوله تعالى حكاية عن كفار اهل الكتاب عند النبي صلى الله عليه من بعد ما تبين لهم الحق وقوله عز وجل وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا وقوله عز شانه يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وغير ذلك وبالجملة مفاد الآية تحريم متابعة التقليد الذي لا يعتقدون انه الحق واما اذا اعتقدوا انه حق وان كان باطلا في الواقع فالآية لا تدل على تحريم الاعتماد على الاعتقاد الحاصل من ذلك التقليد كما ان الذم متوجه كما هو المدعي اذ للمقلدين ان يعارضوا بانا نعتقد حقية الطريق ونعتمد على الاعتقاد الحاصل منه ولا يلزم افحام النبي حينئذ لانه اجاب بدليل يقتضي الذم على هذا الاعتماد قلت ان الظاهر المتبادر من الآية تحريم اصل التقليد في الاصول مطلقا وتحريم التعويل على الاعتماد على الاعتقاد الحاصل منه سواء كان معتقد المقلد انه حق ام لا فان قلت ان تلك الآيات من قبيل العام المخصوص وحجيته محل الكلام ولو سلم فمفاده الظن ومسألتنا كلامية لا يفيد فيها الا القطع قلت حجية العام المخصوص مما لا ينبغي التامل فيه واما كفاية الظن فالجواب عنها ان الآية مفيدة للقطع قطعا بمعونة سوق الكلام مع كثرتها او نقول ان حجية ظواهرها قطعية لندرة المخالف مضافا الى منع لزوم اعتبار القطع في امثال تلك المسائل فان قلت ان الاستدلال بتلك الآيات انما يتم على مذهب الاشعرية النافين للحسن والقبح العقليين ولوجوب النظر واما عند العدلية فلا لاستلزامه الدور لوضوح ان اثبات وجوب النظر في معرفته تعالى بقوله سبحانه دور مصرح قلت ان المقصود وجوب اثبات وجوب النظر بقوله تعالى على من كان مؤمنا بطريق التقليد وعارفا بالله سبحانه بذلك او مطلقا تحقيقا للمسألة وبيانا ان من حصل الايمان بطريق النظر فقد ادرك ما كان واجبا عليه دون من حصله بطريق التقليد او نقول ان الآيات مضمونها مركوزة في اذهان العقلاء وانما وردت تنبيها للغافلين منهم نظير قوله سبحانه لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا

عنه ايضا فكيف يجوز المؤمن ان يستدل بها مما يجوز ان تكون تلك الآيات كلام الله سبحانه واحتمال انه لا بد حينئذ على النظر وطلب الحجة دفعا للضرر المخوف ومنها الآيات الدالة على حرمة العمل بالظن فانها اكثر من خمسين آية وورد بها في صحيح الاخبار من المجلد الثاني والتقليد في الاغلب لا يفيد الا الظن ومنها الآيات الدالة على وجوب تحصيل العلم في معرفته عز شانه كقوله عز وجل فاعلم انه لا اله الا الله وتضمينه آية الناس وقوله سبحانه واتبعوه فان كلما هو خطاب له عليه السلام فمتكلف فيجب ايضا كلفوا وكقوله تعالى شانه اعلموا ان الله يحيي الارض بعد موتها وغير ذلك ووجه الاستدلال بها ان الله جل وعلا في مقام التكليف بالمعرفة امر بتحصيل العلم وظاهر ما في الكلام يدل على انحصار الطريق في العلم اذ لو كان امرا خاصا لكان ان يكون طريقا لا امر به ايضا لو كان الامر على المكلفين والعلم هو الاعتقاد الجازم الثابت المطابق للواقع فيعتقد الحرم تحريم الظن وبالثبات الاعتقاد الجازم الغير الثابت الناشئ عن التقليد الذي يزول بتشكيك المشكك ويشكل بان هذا انما كان لو تعين اللفظ في الاصطلاح فتنزيل الآية عليه غير سديد وان كان تعبيره بحسب اللغة والعرف فمساعدة كلمات اللغويين له غير واضحة لما الظاهر بالرجوع اليها والظاهر من المحاورات العرفية ان معناه مطلق الجزم او الجزم المطابق للواقع خاصة ... المتبادر من العلم هو القطع المعبر عنه بالاعتقاد المذكور ... ان المتبادر من الامر بتحصيل العلم الامر بالاخذ بالاستدلال والنظر لعدل الادلة ... بالتقليد وان كان يحصل العلم في بعض الاحيان فانه ليس من الطرق المجعولة في الشريعة وقد اورد على الآية الاولى بان المراد الثبات على العلم لوضوح كونه صلى الله عليه وآله عالما بالتوحيد قبل نزول الآية اذ لم يقل احد بانه اول ما نزل عليه صلى الله عليه وآله ولو وجه الثبات على العلم يستلزم وجوب تحصيله فيثبت المدعى تارة بان الامر ليس طلبا لتحصيل العلم بل هو موجد له في المقام كقول المصنفين في تصانيفهم اعلم ان الامر كذا وكذا وقول المعلم اعلم كذا او الجواب ان هذا خلاف الظاهر الامر ... التبادر هو طلب تحصيل العلم مع ان قول المصنفين والمعلمين ايضا محتمل لكونه طلبا للتحصيل كما هو محتمل للايجاد اي علمك ان الامر كذا وكذا الا ان هذا في الآية مجرد احتمال ضعيف لا يصلح للصرف فيها عن ظاهرها والمحمل امثال هذا الامر علمها الشرع بالسعي في طرق العصبية واللجاج والحق ان الآية باطلة لوجوب تحصيل العلم وهو ايضا الطريق النظر والاحتجاج ومانعه بان الخطاب مخصوص بالرسول صلى الله عليه وآله فيحتمل ان يكون من جهة كماله وفطانته وعلو رتبته وشدة قوته العقلية مخصوصا بتحصيل العلم دون الامة لفقدانهم تلك الصفة العلية والجواب ان الذي يقتضيه التحقيق ان طريق المعارف واحد لا يجوز لا يخفى على احد من الامة حتى على من لم يصور في فهمهم ايضا والخطاب مخصوص لهم من باب ايا ك اعني واسمعي يا جارة كما في قوله تعالى لئن اشركت ليحبطن عملك الى غير ذلك مما تقدم من ذلك وما انه مفروغ عصمته صلى الله عليه وآله عن الذنب والخطأ فالامر بتحصيل العلم ايضا

لمن منح بها الرسول صلوات الله وسلامه عليه لانه علمين كمال العلم ونفى العقل والصاد للاول من النفس الرحمانية جلت عظمته وهو قيد وابحاده كان كاملا في العلم والعقل بل كان عينهما وكما ان الله تعالى في الابدية القدمية الازلية هو الاول والاخر والظاهر والباطن فكذلك الرسول صلى الله عليه وآله في المملوقية هو الاول والاخر والظاهر والباطن وكما كان عالما بل علما فكذا كان ابا على العلم بجميع ما كان واجبا علمه بجميع ما كان وما يكون ومن البين استحالة تحصيل الكمال وكيف يتوصل الى كمال الالهية فيكون محصوما بامته ومقتضاه وجب عليهم تحصيل العلم وان تعين بالوحدانية وسائر المعارف الواجبة بعيونه عدم القول بالفصل ما طرق النظر والاستدلال محترزين عن التقليد والظنون والتخمين لوضوح كون العلم قسيما لكل منها كما تشهد به الذوق السليم ويقضى به العقل المستقيم بل نقول ان الايات الواردة في مقام البيان تكشف طريق الكلام والايمان مع عدم التعرض لامر اخر تفيد انحصار الطريق في خصوص السعي في تحصيل العلم فمنها الايات الناطقة بوجوب النظر والفكر كقوله تبارك وتعالى في اخر سورة يونس قل انظروا ماذا في السموات والارض وما تغني الايات والنذر عن قوم لا يؤمنون وفي الانعام انظروا الى ثمره اذا اثمر وينعه ان في ذلكم لايات لقوم يؤمنون وفي عبس فلينظر الانسان الى طعامه انا صببنا الماء صبا ثم شققنا الارض شقا فانبتنا فيها حبا وعنبا وقضبا وقوله عز من قائل انظروا ماذا خلقوا في السموات والارض والنظر هناك وان كان بالبصر لكنه انما امر به من حيث انه يستتبع التبصر والاعتبار وقد قال تبارك وتعالى فاعتبروا يا اولي الابصار وقال تعالى اولم ينظروا في ملكوت السموات والارض وما خلق الله من شيء الاية وقال اولم ينظروا الى الطير فوقهم صافات ويقبضن ما يمسكهن الا الرحمن الى غير ذلك فقد ملأ القران المجيد من الامر بالنظر والتفكر وقال عظم لطفه في مواضع لا تكاد تحصى اولم يتفكروا اولم يتدبروا افلا يتفكرون افلا يتدبرون وقال جلت نعمته قل من يرزقكم من السماء والارض امن يملك السمع والابصار ومن يخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي ومن يدبر الامر الاية وقال قل هل من شركائكم من يبدأ الخلق ثم يعيده قل الله يبدأ الخلق ثم يعيده فانى تؤفكون الم نجعل الارض مهادا والجبال اوتادا الايات واية لهم الارض الميتة احييناها الايات وقال جل جلاله في مواضع عديدة لعبد ذكر ما فيه الدلالة ان في ذلك لعبرة داورد على تلك الالات بان الظاهر منها توجه الامر فيها الى الكفار ووجه تخصيصهم بالخطاب والنظر والتدبر والتفكر تطلعوا على عظم قدرة الله تعالى واحاطته بالامور وان كل شيء خاضع له بملاحظة عجائب صنعه وغرائب مبدعاته ودقائق حكمته المودعة فيما يشاهد من خلقه ليتبين لهم انه جلت قدرته قادر على اعادتهم بعد الموت وبعثهم من مراقدهم وحشرهم ومجازاتهم بجرائم اعمالهم واوزارهم عما عرض من الفتنة وتكذيب رسله من بعد ما تبين لهم انه الحق والكشف لهم الواقع وحينئذ فلا دلالة فيها على المقصود

والجواب انه لا كلام في ان الناس كلهم مكلفون بمضامين الخطابات الواردة في الكتاب والسنة كما لا كلام في عموم بعثته صلى الله عليه وآله للسود والبياض والخطابات كلها لتمام كلهم لورود الناس عن محل صدورها او نزولها على ما هو الحق من تعميم الخطابات الشفاهية ولا فرق في ذلك بين الخطابات الاصولية والفروعية ولا بين افراد الناس الا ما تضمن خواص نبينا صلى الله عليه وآله وعلى هذا المفاد وجب النظر والتدبر والتفكر على كل احد لمعرفته ومعرفة جميع ما يتحقق به الايمان ومعرفة جميع صفاته الكمالية ونبوة النبي صلى الله عليه وآله الايمان به وملئكته ورسله والتصديق لوعده ووعيده كل ذلك باطمينان القلب ضرورة ان النظر والتفكر والتدبر على الوجه المذكور في الايات لو وجب ذلك ولا بد ما حصل منها من تلك المسائل على ما هو غاية المراد لو يكون المراد منها تنبيه العقلاء على ما ارتكز في قلوبهم لئلا يلزم الدور ونظير قوله سبحانه لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا وغيرها انه يجب تحصيل العلم بالمعارف بالاجماع والتقليد لا يفيده لجواز كذب المقلد فلا يكون مطابقا للواقع فلا يكون علما ولان قول الغير لو افاد علما لزم اجتماع النقيضين في المسائل الخلافية كحدوث العالم وقدمه ولانه لو افاد العلم لكان العلم بصدقه اما ضروريا او نظريا والاول باطل قطعا والثاني يقتضي الحاجة الى الدليل والتقدير عدمه والا لم يكن تقليدا واعترض عليه بانه ان اريد بالعلم الجزم المطابق للواقع الناشي عن الدليل فدعوى الاجماع على وجوب تحصيله ممنوعة مع انها لو سلمت فعينة المعتبر فيه مستدرك وان اريد به مطلق الجزم او الجزم المطابق فدعوى ان التقليد لا يفيده ممنوعة والوجوه المستدل بها فاسدة اما الاول فلان تجويز كذب المقلد ان كان بالنسبة الى الجازم فغير معقول لان كل جازم حال جزمه لا يجوز ان يكون جزمه مخالفا للواقع والا لم يكن جازما وان كان بالقياس الى غيره فهو غير مجد الا ان كان الدليل ايضا غير مفيد للعلم لجواز كذب مقدماته عند غير المستدل كالمسبوق بالشبهة ونحوه واما الثاني فلانا لا ندعي ان قول كل احد يفيد العلم للمقلد حتى يلزم منه اعتقاد المتناقضين في زمان واحد عند الاختلاف بل ندعي ان قول الغير قد يفيده وحينئذ فيمتنع استفادة العلم من اقوال المختلفين في زمان واحد بل اما ان لا يعلم بشيء منها او يعلم باحدها واما الثالث فلان علم المقلد بصدق من قلده حدسي ناشي عن اعتقاد المطلقية او الالباس بطريقته مع الغفلة او التغافل عن عدم وصلة ذلك في اصابة الحق وقد لا يدع المقلد بمجرد التنبيه لاحتمال ملتا علية نفسه وارتكازه في قلبه ولهذا يحتاج الى مزيد ايضاح باقامة معجزة او ايراد حجة واضحة ولو فرض ان علمه بصدق من يقلده نظري ناشي عن الدليل كعلمنا بصدق معادن العصمة عليهم السلام المستند الى برهان العصمة فلا ينبغي التقليد في شيء كما لا يخفى هذا ما افاده الشيخ المعظم الشيخ الاستاد الامجد الاكرم الاعظم طاب ثراه في الفصول

داقول ان المعتبر في اصول العقايد هو العلم بمعنى الاعتقاد الجازم الثابت المطابق للواقع من اي طريق حصل من غير تقييد بحصوله عن الدليل فالظاهر ان اجماع الامامية قائم على ذلك الامر يؤذن بذلك كفى لاومن المعلوم ان الايمان لا يكتفي بالاعتقاد الزائل بتشكيك المشكك لكون صاحبه متزلزلا في الدين ولا يمكن الحكم بايمانه فيجب ان يكون اعتقاده جازما ثابتا مطابقا للواقع ومنع قيام اجماع اصحابنا عليه ممنوع ولا يخفى ان التقليد لا يفيد العلم بالمعنى المذكور لتطرق احتمال كذب المقلد وكونه جازما عالما هو الفرض لا ينافي ذلك لكونه غير ثابت فيحتمل الكذب عنده لذلك وعدم افادة التقليد اياه وان كان غير خفي لا يحتاج الى الدليل الا انه قد يفتقر الى التنبيه فهذا المعتبر هو ما بيناه من جهة كونها منبهة لا يكون مستدركا والمقدمة القائلة باجتماع النقيضين صحيحة اذ المفروض عند من يجوز التقليد جواز تقليد كل مجتهد جامع للشرائط وحينئذ فان افاد العلم قول كل منهم لزم ما ذكر من اجتماع النقيضين وان لم يفده اصلا او غير واحد منهم لم يجز تقليد من لا يفيد قوله العلم وذلك نقض لغرضهم واما المقدمة الاخيرة فهي في غاية الاستقامة ضرورة بطلان كون العلم الحاصل من التقليد ضروريا والتزام كونه من الحدسيات واضح الفساد لان الحدسيات من الضروريات ومنها ان الاعتقاد الحاصل بالتقليد في عرضة الزوال فصاحبه غير مامون على زواله ويكون متزلزلا في دينه فيجب تحصيله بالنظر والفكر والاستدلال دفعا للضرر المخوف ويشكل بانه ان اريد ان الاعتقاد المذكور عند غير صاحبه في عرضة الزوال فغير مفيد في ثبوت التكليف على صاحبه اذ لا يجب على المكلف دفع الضرر الذي يظنه الغير في حقه اذا لم يوجب ظنه به وان اريد انه عند صاحبه في عرضة الزوال فهو على اطلاقه ممنوع بل التحقيق ان ثبات العقايد الحقة ورسوخها في النفس كثيرا ما يستند الى ملكات القلب وكيفياتها الاصلية والاكتسابية وليس للاستدلال والتقليد كثير مدخلية في ذلك ولهذا تزايد قوة اليقين والايمان بزيادة الورع والتقوى حتى انه قد يبلغ الورع بصاحبه الى درجة من الايمان يمتنع عليه الزوال كما يستفاد من النصوص وقد اشير اليه في قوله تعالى وثبيتا من انفسهم وقد يكون المولع في الشهوات والمعاصي على خطر في بقاء ايمانه وان كان حكيما مبرهنا ولعل تنزل ذلك في جانب الباطل ايضا وهذا من الامور الواضحة عند ارباب القلوب والمكاشفة ولا ينافي ذلك ما ذكروه من ان الاعتقاد المستند الى الدليل ثابت والى التقليد غير ثابت لان المراد ان الاستدلال والتقليد يامن شانهما ذلك وان جاز التخلف من جهة العوارض الخارجية والجواب باختيار الشق الثاني ضرورة ان كون الاعتقاد في معرض الزوال عند غير صاحبه لا ارتباط له بحال صاحب الاعتقاد بل هو في معرض الزوال عند المعتقد اذا كان حاصلا بالتقليد ومنع ذلك ممنوع والتحقيق المذكور لا ينافيه وان رسوخ العقائد في النفوس انما هو بالتفكر في الايات والتدبر في العلامات والنظر في الافاق والانفس والاستدلال والتامل في الحجج والادلة

دخل عظيم في ذلك دون التقليد فمن تزايد في ايمانه ويكامل يقينه بزيادة الزهد والورع انما هو بزيادة تفكره في الالاء ونظره في عجايب المصنوعات وغرايب المبدعات لا بدون ذلك بمجرد الورع والتقوى بل ذلك يبعث على التامل والنظر التام حتى يبلغ ايمانه الى حد يستحيل زواله بل يكون متمكنا في النفس كالنقش في الحجر ويؤيد ذلك قوله سبحانه وتثبيتا من انفسهم فان ظاهره ان التثبيت في القلوب والرسوخ في النفوس يحصل بالتامل والنظر في غرايب النفس وعجايبها التي لا يعلمها الا هو والحاصل ان كون الاعتقاد الحاصل بالتقليد في عرضة الزوال مما لا يخفى على احد ومنعه مكابرة الامر وليستجلي تزايد الايمان بدون زيادة النظر والتامل في الالاء والايات وزوال الايمان عن المولع في الشهوات والمعاصي لا ينافي ذلك فان بعض المعاصي ومنها الكذب سبب لذهاب الايمان وفي منها الاخبار الدالة على ان الايمان هو الذي استقر في القلب من التصديق بالشهادتين ووجه الاستدلال ان الاستقرار لا يحصل الا بالدليل والبرهان لوضوح ان الاثبات للاعتقاد الناشي عن التقليد وما يقال من ان المراد بالاستقرار التحقق في القلب لا عدم الزوال بتشكيك المشكك مع ان الاعتقاد التقليدي الصادق يكون على وجه لا يزول بالتشكيك ظاهر الفساد اذ المتبادر من الاستقرار هو القرار على وجه الاستحكام والزائل بالتشكيك لا يستقر قطعا وما هو حاصل من التقليد بما هو من غير اعتضاد بالدليل يزول بتشكيك المشكك جزما ومنها الحديث الدال على ان المؤمن اذا جعل في قبره وسئل عن ربه ودينه ونبيه وامامه اجاب بالصواب فيقال له كيف علمت ذلك فيقول امر هداني الله اليه وثبتني عليه فيقال له نم نومة لا حلم فيها نوم العروس ويفتح له باب من الجنة فيدخل اليه من روحها وريحانها وان الكافر اذا جعل في قبره وسئل اجاب بما يجيب به المؤمن فيقال له من اين علمت ذلك فيقول سمعت الناس يقولون ذلك فيضرب بمضربة لو اجتمع عليها الثقلان لا يطيقونها فيذوب كما يذوب الرصاص فلو كان التقليد مجزيا لاكتفي منه بذلك ايضا من غير تعذيب والظاهر من قوله امر هداني الله اليه اهتدائه بطريق النظر والاستدلال او بطريق الكشف والشهود الذي هو اعلى درجة من النظر والاستدلال ولا يفهم منه الاهتداء بطريق التقليد اصلا بل هو ليس من الهداية جزما فيستفاد منه انحصار طريق الصواب في النظر والاستدلال او المشاهدة والمكاشفة التي هي طريق اهل العرفان من غير سوال فيه لجواز التقليد بل يستفاد منه عدم جوازه مضافا الى ما في ذيله من التصريح بتحريم التقليد لاستلزامه التعذيب ولو كان معتقده الماخوذ بالتقليد كما يدل عليه قوله من اين علمت ذلك فبما ذكرنا يسقط ما يقال من ان قول المؤمن امر هداني الله اليه لا يختص الهداية بطريق الاستدلال وقول الكافر سمعت الناس يقولون ذلك لا يدل على عدم كونه معتقدا لما يقول به فمرد ذلك انحصار الهداية في الطرق المذكورة فكلام السائل عن الكلام وعن السؤال عن ماخذ علم الكافر كما نشو عن اعتقاده بما قال السائل من اين علمت ذلك وفي منها ما ذكره المحقق الطوسي

مما اصروا عليه انه لو عفى عنه من انه لو جاز تقليد المحق لجاز تقليد المبطل لان تقليد المحق اما ان يكون مشروطا بالعلم بكونه حقا او لا والاول يستلزم طلب العلم كما هو المطلوب فيخرج عن كونه تقليدا والثاني يستلزم جواز تقليد المبطل وما اورد عليه باختيار الشق الثاني من الترديد بان لا يستلزم جواز تقليد المبطل وانما يستلزم جواز تقليد مجهول الحال وحينئذ فان اريد بمجهول الحال الجاهل بالحكم الذي تقلد فيه بعض اصلا من الاصول الذي ذكرناه وليس ذلك الا تقليدا في امر مجهول ولا يدفعه الدليل وان اريد به كونه بحيث لا يعلم حقيقة دينه او مذهبه اصلا فمنعنا من تقليده الا انه لا يلزم من ذلك امتناع التقليد في كل اصل من جزئيات ما ليس له دخل في تقوم الدين او المذهب به فان قيل ان الاصل المجهول الذي يفرض من اصول التقليد فيه اما ان يكون له دخل في الواقع ونفس الامر في تحقق الدين كالتوحيد والعلم والقدرة وعدم الاتحاد او في تحقق المذهب كعينية الصفات وخلق القرآن وعدم خلق الافعال او لا يكون له دخل في ذلك والثاني خارج عن موضع النزاع لان النزاع في جواز التقليد في اصول الدين والمذهب وعدمه واما الاول فان الجهل به يستلزم الجهل بالدين والمذهب لتركبهما من تلك الاصول التي لها دخل فيهما والاجماع منعقد على امتناع التقليد الا بعد العلم بحقية الدين والمذهب والا لتوجه العذر لاهل الاديان الباطلة والمذاهب الفاسدة وقضية ذلك اشتراط العلم بحقية المحق وحينئذ فيخرج عن كونه تقليدا بقال انه لا كلام لنا فيما يتوقف عليه اصل تحقق الدين والمذهب كالامثلة الاول اعني التوحيد والعلم والقدرة وعدم الاتحاد وكالامامة بالنسبة الى الفرقة الناجية الامامية وانما الكلام فيما لو غفل المكلف عنه لم يكن قادحا في تحقق دينه ومذهبه كالامثلة الاخيرة اعني عينية الصفات وخلق القرآن وعدم خلق الافعال فذلك الذي نقول فيه ان عدم العلم بحقية المذهب لا يستلزم المنع من التقليد في هذا المذهب حتى يمنع تقليد الاعلام لعلمائهم في عينية الصفات وعدم خلق الافعال وكون الامر امرا بين الامرين ونحو ذلك مما لو كان المكلف غافلا عنه لا يكون مكلفا باعتقاده لكن فيه ان جملة الايراد الوارد على دليل المحقق اجمالا وتفصيلا والجواب عنه اما اجمالا فبانه بالحقيقة قول بعدم جواز التقليد كما هو المختار فيما يتقوم به الدين والمذهب وذلك هو المعنون لمورد النزاع واما تفصيلا فبان عدم العلم بحقية المحق حيث انه لازم لعدم اشتراط العلم بها كما هو الشق الثاني من ترديد المستدل الذي اختاره المورد اعم من ان يكون المقلد في الواقع مبطلا او محقا او مجهول الحال ولا وجه لتخصيصه بخصوص القسم الاخير وحينئذ فعدم كون تقليد المحق مشروطا بالعلم بكونه حقا يستلزم جواز تقليد كل من هؤلاء الثلثة الذي احدهم هو المبطل واللازم باطل قطعا فالملزوم مثله فيتم الدليل ويثبت المطلوب اعني امتناع التقليد في الاصول مطلقا

والترديد

واما ترديد المورد بقوله فان اريد بمجهول الحال الجاهل بالحكم الذي تقلد فيه الى اخر ما قال فنقول انه يجاب ان المراد هو المعنى الاول قطعا حتى يلزم منه جواز التقليد في موضع النزاع او الشق الثاني اعني كون المقلد بحيث لا يعلم حقية دينه او مذهبه وهذا هو الذي نمنعه وما اجاب به المورد عما اورد على نفسه بقوله وانما الكلام فيما لو غفل المكلف عنه لم يكن قادحا في تحقق دينه ومذهبه فهو مما لا ينبغي اذ ليس النزاع مخصوصا بخصوص ذلك ولو سلم فنقول انه مع تذكر المكلف وتنبهه بذلك متى امكن جواز تقليد المبطل او مجهول الحال في خصوص ما قال من عينية الصفات او عدم خلق الافعال او الامر بين الامرين اذ المبطل في مثال ذلك او مجهول الحال في المذهب لا يعلم اما مجهول الذي واياما كان فمقتضى الدليل امتناع تقليده قطعا فالحاصل ان عدم اشتراط تقليد المحق بالعلم بكونه حقا يستلزم جواز تقليد المبطل او مجهول الحال في خصوص هذا المذهب الذي ذكره المورد امثلته وبطلان اللازم ظاهر لا يستلزم جواز اختيار المذهب الفاسد او المجهول والتزام ذلك مع الغض عن فساده يحتاج الى دليل وليس فمنها ان في ترك النظر والاستدلال على المعارف الاصولية خوف ضرر ودفع الضرر المخوف واجب عقلا وقضية ذلك وجوب النظر في العلائم والامارات والاستدلال عليها ومنها ان شكر المنعم واجب عقلا كما مر في موضعه وهو متفرع على معرفة المنعم وكمال المعرفة لا يحصل الا بالنظر وفيه نظر اذ قضية وجوب شكر المنعم حصول معرفته واما كونها بالنظر والاستدلال فوجوب الشكر لا يقتضيه ومنها ما بلغ الى فهم القاصر ونظر الفاتر وهو ان ابطال التقليد في اصول العقائد ضروري غير مفتقر الى اقامة الحجة عليه الا على طريق التنبيه والتذكر فنقول كيف يتصور ان يجوز العاقل بل كيف يرضى احد منهم ان يقلد في معرفة ربه وخالقه ومنعمه ومعبوده الذي يلطف المهيمن الى ان يربيه ووضع له دنيا من نعم عظيمة ولوازم منافع الذات في النفل والصفات الكمالية والنعوت الجلالية ومعرفة نبيه المرسل اليه بكتابه المطلع عن ربه المستند اليه والذين هم ائمته وسادته وحجج الله على جميع خلقه المبلغين للاحكام والتكاليف اليهم وعصمتهم وسائر صفاتهم صلوات الله وسلامه عليهم ومعرفة معاده وحشره وساير ما يتقوم به دينه ومذهبه على مجرد الاخذ بقول الغير الذي لا يفيد قوله ما هو ثبوتا اصلا بل مفاده بالحقيقة ليس الا احالة من الله الملك سبحانه جل اسمه جلت نعماؤه انه قادر على ولينه يتصور كيف يعبد والحال هذه معبوده ويطيعه وكيف يطيع حججه وامنائه وهم ابطال حججه ومعاد انها حكمته صلوات الله وسلامه عليهم مع انه مأمور بعبادته واطاعته واطاعتهم ولم يحصل له بالتقليد الا احتمال فيهم من ذلك حقهم ومع هذا فلا يعبد احد بان فلانا سيده وعليك اطاعته فلا اطمئن ان يرضى باطاعته بمجرد ذلك كيف اطيعه وانا لا اعرفه ولا اعلم انه مستحق للاطاعة واذا بولغ في اطاعته البحر بالحض او الترغيب فاطاعه

لا يكون اطاعته عن صميم القلب كما هو الواجب في اطاعة العبيد للموالي بل يكون من الا فيها ولا يستحق بذلك عطوفة واحسانا من مولاه وهو ايضا لا يطلع عليه ولا يحسن اليه بل وان احسن اليه يستقبح العقلاء ولو نجوه على ذلك معاطبين عليه بانك احسنت الى من لم يعرفك ولم يعتقد في حقك اعتقادا ثابتا وكان شريك لا في اطاعة وان شئت ان تحقق حقيقة ما حققنا فاخبر نفسك بل ترها راضية بعبادة من خبر بها بانه المعبود المطلق واطاعة من اطاعته من قلت لها انه المرسل من عند ربها وانه وصيه الذي نصبه من بعده ثم بعده وهكذا الى اخر الائمة عليهم الصلوة والسلام او معتقدة باخبارك اياها باحيا عظامها الرميم الى غير ذلك من معوقات الدين والمذهب فانها لا يركز شيء من ذلك فيها ولا تقبله وان اثر فيها فهي اياها من الله وانها لا تقوم العبادة والاطاعة بل تشمئز عنها انا نطق بان الواجب هو الرجوع الى العلامات والنظر في الآيات والاحتجاج واقامة البراهين على حقية المذكورات على وجه يوجب اطمئنانها والثبات ثم الواجب عليه بعد ذلك هو الاقدام على العبادة والقيام بالطاعات على تقدير صدور التكليف بها عن مصدر القهر والجلال ومورد اللطف والجلال او عن اصدقائه واحبائه البالغين الى اعلى مدارج الكمال عليهم صلوات الله الملك المتعال والحاصل ان عدم كون التقليد طريقا في اصول العقائد وفيما يتقوم به الدين والمذهب وبحصل به الاسلام والايمان بل تجري فيهما مما لا يرتاب فيه عاقل بل ولا شاعر فكيف بعالم وان العبادة والاطاعة لا يكاد يحصل بدون العلم واليقين بالتفكر والنظر في الحجج والبراهين ويؤيد ذلك ما ورد عن الانبياء والائمة عليهم الصلوة والسلام في تحصيل اطمئنان القلب في المعرفة فمنه ما حكى الله تعالى عن خليله على نبينا وعليه السلام انه قال رب ارني كيف تحيي الموتى قال اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي ومنه ما ورد عن مولانا امير المؤمنين عليه السلام انه قال لم اعبد ربا لم اره فالمعلوم من طريقة الانبياء والاوصياء والائمة عليهم السلام والعلماء والعرفاء والفضلاء ان المطلوب في المعارف تحصيل اليقين ومن البين انه لا يمكن حصوله الا بالنظر كما هو ديدن العلماء او بالكشف والشهود كما هو لارباب العصمة والعرفاء والذي اراه انه لا يتاتى قصد القربة والاخلاص المطلوب في العبادات بدون اليقين ثم ان المنقول عن المشهور انه لعدم منعهم من التقليد في الاصول حكم بوضع الخطاء والاثم عن المقلد والظاهر ان كون التقليد ممنوعا والخطاء والاثم عن المقلد موضوعا متنافيان لوضوح ان الامر الممنوع في الشريعة يترتب عليه الاثم ويمكن توجيهه بان مراده رحمه الله ان التقليد وان كان اثما وعصيانا والمقلد عاصيا اثما الا ان الله تعالى يعفو بلطفه وكرمه ولا يعذبه نظير العزم على المعصية فانه معصية ولكنه معفو بالاجماع وكيف كان فاحتج رحمه الله بما صار اليه في العدة كما نقل عنه بانا لم نجد احدا من الطائفة ولا من الائمة عليهم الصلوة والسلام قطع موالاة من سمع قولهم واعتقد مثل اعتقادهم وان لم يستند ذلك الى حجة

عقل

عقل او شرع وانت خبير بان المراد بالتقليد المبحوث عنه في هذا المقام هو الاخذ بقول غير المعصوم عليه السلام ووضوح ان الاخذ بقول الامام عليه السلام واعتقاده مكون مستندا الى البرهان القاطع لعصمته سلام الله عليه وكفى بذلك دليلا عليه وهذا مما لا نزاع في جوازه فلهذا لم ينكر واصلوات الله وسلامه عليهم عليهم وعلى هذا الكتاب قول كثير من المسلمين في التوحيد والمعاد فانهم انما يستندون في اثباتها الى قول النبي صلى الله عليه وآله وهذا مما لا غبار عليه في التحقيق انه خارج عن التقليد المصطلح عليه واما العلم بتقريرهم ليس بحجة نعم لو حصل بذلك اجماع كاشف عن رأي الحجة سلام الله عليه يكون حجة واني يبلغ الى هذا الحد من تقرير البعض ولم يبلغ وقوع ذلك من الكل اذ عدم الوصول لا يدل على عدم الوجود وما يتوهم من ان هذا شبهة ممن انكر امكان الاطلاع على الفتاوى والاجماع فهو مدفوع بظهور الفرق بين الاجماع المدعى في الاحكام والاجماع المدعى في التقرير بامكان الاطلاع عليه في الاول وان لم يحصل الاطلاع على مذهب الكل اذ العادة قد جرت بنقل المذاهب المختلفة واذن فاذا لم ينقل خلاف في مسئلة ولم يعثر على خلاف مع اتفاق جماعة عليها يعلم انها اجماعية بخلاف الثاني فانه لم تجر العادة بنقل التقرير حتى يقال انه اذا قرر جماعة على عمل ولم ينقل عدم تقرير غيرهم ولا تقريرهم على خلافه قرر بان جماعة ليعلم ان التقرير اجماعي لاحتمال وجود من لم يقرر وعدم نقل خلافه وحينئذ فلا يكون التقرير الا بالنسبة الى حد الاجماع مع ان المحكي عن مذاهبهم في هذا الباب يابي عن ذلك لاتفاق كلماتهم على المنع من التقليد في الاصول وحصول الاثم بذلك ومحل الفهم والقول بوضع الاثم عن المقلد انما هو معروف عن الشيخ رحمه الله خاصة على ان ما تمسك به من التقرير لو تم دل على جواز التقليد لا لزوم التقرير ولا المنكر عليهم انهم لا يجوز ونه وهو كاشف عن عدم حصول التقرير منهم بذلك مضافا الى انه لو سلم تقريرهم وعدم انكارهم على الاخذين منهم لعله كان من جهة اعتقاد الاخذين على النظر والاستدلال بدليل سوى الاخذ منهم وايضا نقل عنه انه رحمه الله احتج لما ذهب اليه باتفاق فقهاء الامصار على الحكم بشهادة العامي مع العلم بكونه لا يعلم تحرير العقائد بالادلة القاطعة ثم اعترض بان قبول الشهادة انما كان لانهم يعلمون اوائل الادلة وهو سهل المأخذ واجاب بانه ان كان ذلك حاصلا لكل مكلف لم يبق من يوصف بالمؤاخذة فيحصل الغرض من توجه الاثم وان لم يكن معلوما لكل مكلف لزم ان يكون الحكم بالشهادة موقوفا على الحكم بحصول تلك الادلة للشاهد ولكن ذلك محال وفي الجواب ان حكم فقهاء الامصار ليس بحجة والظاهر ان مراده فقهاء اهل الخلاف فانهم اجمعوا على وجوب النظر والاستدلال في اصول العقائد وحكموا بعصيان المقلد وليس نظيرهم اختلاف في ذلك الا منه رحمه الله فانه اشترط النظر ومنع عن التقليد وحكم بنفي العصيان ورفع الاثم عن المقلد ومعلوم

انا احتجنا بها لمن لم يشترط في الشهادة العلم بالعدالة بالاختبار والمعاشرة ومن يكتفي بحسن الظاهر وشذ من قال ان المسلمين
على ظاهر العدالة ولا ريب ان معلوم الفسق ... كما هو المعروف من غير [illegible] عند الاولين وكذا عند الآخرين بل عند من
شذ ايضا فانه انما يحكم بظهور العدالة في مجهول الحال لا على من علم استمراره على المعصية كالمقلد في اصول الدين
فلا يكون مثله مقبول الشهادة عند احد من اصحابنا لا يقال ان هذه المعصية صغيرة اذ ترك الاستدلال ليس من الكبائر
قطعا فانه انما وجب بدليل عقلي وما ادعي استمراره ليس باصرار لانه انما يتصور مع علم المقلد بكون التقليد
معصية والكلام فيما هو اعم ممن علم وجوب النظر وتركه ومن لم يعلم لانا نقول ان المنقول من المعتزلة والامامية ان
ايمان المقلد غير صحيح ... غاية الامر ان المعتزلة ... في الاستدلال تفصيلا والامامية اجمالا والقول
بصحة ايمان المقلد منسوب الى الائمة الاربعة ... الاشاعرة ولو ... ذلك ان القاضي ... ابو المعالي
وجوب التقليد في الفروع على العامي حكم ببطلان عبادة غير العامي وان اصاب الواقع واذا كان الامر على
هذا فكيف لا يكون ترك الاستدلال مخلا بالعدالة والتحقيق ان اكثر العوام عارفون بالاستدلال على سبيل الاجمال
فصاروا ... انهم لا يقدرون على ايراد الحجج ودفع الشبه حتى اذا عرضت لهم شبهة ... اقدامهم لبعد
النبوة وهذا غير قادح وربما حكم بعض المتكلمين بذلك على الكل الا من كان في ابتداء ... حصل له ... بالمعجزات ولم
يتفكر في ملكوت الارضين والسموات فلعل الانسان قاصر ... باعتقاد ... مع ان المقلد ... ولا ...
العلم والاجماع قائم على عدم صحة ايمان الشاك والمجوز ... بما هو ... الا اعتقاد ...
... حكم الشاك فلا يكون مسلما ولا مؤمنا بل يكون محكوما بالكفر ولا ... في عباداته ايضا
وهذا هو المختار واستدل الشيخ ... بان النبي صلى الله عليه واله كان يحكم باسلام الاعرابي بمجرد ذكر الشهادتين
من غير ان يعرض عليه ادلة الكلام ولا يلزمهم بها بل يامرهم بتعلم الامور الشرعية كالصلوة ونحوها والجواب
ان ذلك ... بما انه صلى الله عليه واله كان يكتفي بمجرد الشهادتين من غير تكليفهم بما زاد على ذلك مما يتوقف عليه
الايمان كالعلم بالقدرة والعلم والعدل والحكمة وغير ذلك من الصفات الثبوتية والسلبية ... انه صلى الله عليه كان يقنع منهم
باظهار الشهادتين من غير تكليفهم بالنظر والاستدلال والذي ... انما ... بالثاني فانه الذي
... على نفي الاثم عن المقلدين ... ولا يمنع كون الشهادتين من دون نظر ... مستند
الى معجزة صلى الله عليه واله وغيرها ... بانه صلى الله عليه واله ... الشهادة بدون النظر ...
... والكتاب الدليل ... حاصل لكل ... ولعل ... بالاستدلال ...

فلولا ... الله صلى الله عليه واله كان يامرهم بعد شهادتهم بما يتوقف عليه تحقق الايمان
الاول لقيام الاجماع على وجوب اعتقاد جميع ما يتوقف عليه الايمان فلا بد من ان ياول ما صدر عنه صلى الله عليه واله من الاكتفاء بالشهادتين
... كان ... صح ذلك منه صلى الله عليه واله الباعث عليه من الخارج ... المجوزين للتقليد
... النظر ... الاول بانه لو وجب النظر لدار لان وجوب النظر يتوقف على ثبوت الشرع لانه لو وجب
انما يجب بحكم الشارع وثبوت الشرع متوقف على وجوب النظر ... الدور ... وهذه الحجة ... على
مذهب الاشاعرة والجواب المنع من توقف ثبوت الشرع على وجوب النظر ...
فلا دور ... وجوب النظر متوقف على معرفة الشارع لانه الذي يوجب النظر ومعرفة الشارع
متوقفة على وجوب النظر والجواب ان وجوب النظر عندنا عقلي فلا يتوقف على معرفة الشارع ...
دور ... بان معرفة الشارع لا يتوقف على وجوب النظر ... رفع ...
الاشاعرة النافين لحكم العقل ايضا الثاني ان مسائل الاصول اغمض من مسائل الفروع فاذا جاز التقليد في الثاني
جاز في الاول بطريق الاولوية والجواب المنع من اغمضية مسائل الاصول من الفروع بل الامر على العكس كما يشهد به
الوجدان مع ان التقليد في الاصول قد يفضي الى الدور لان جواز التقليد حكم شرعي يتوقف على معرفة الشارع لانه الحاكم به
فلو توقف معرفة الشارع على جواز التقليد لحصل الدور ويمكن دفعه بان معرفة الشارع يتوقف على اصل التقليد لا على
جوازه ولئن كان فلا نسلم الاولوية اذ مسائل الفروع اغمض من مسائل الاصول لان الاستدلال على الفروع يحتاج الى
استعداد وجد واجتهاد ... كثيرة ليستغرق تحصيلها جميع الاوقات فلو كلف به جميع الناس لفسد النظام وبطل المعاش
بخلاف الاصول فان الادلة عليها ... في الفطرة ... فيها ... كان تكليفهم فيها ... الثالث
قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون فانه بعمومه يشمل الاصول والفروع كليهما والجواب ان الاية مخصصة لان
كل عام ... الخاص ... العام والخاص الرابع ان المعتقد بالتقليد مصدق لغة وعرفا فيدخل تحت العموم في قوله
... المؤمنين والمؤمنات جنات تجري من تحتها الانهار الاية فان الايمان هو التصديق كما نص عليه ... واجيب بان ...
ايمان المقلد وانما ندعي انه عاص بترك النظر على تقدير تفطنه لوجوبه وهو لا ينافي دخوله في العموم المذكور لعدم اختصاصه
بعدول المؤمنين وفيه نظر لما ... ولما ... ذلك بانه ... ان ايمان المقلد غير صحيح لان
التقليد من حيث هو لا يوجب الا ... الاعتقاد ... الاذعان فالتحقيق في الجواب المنع من دخول
المقلد تحت عموم الاية لعدم كونه مؤمنا ... ويأتي ... قوله عز وجل آمنوا بالله ورسوله وامثاله من الايات
الامرة بالايمان فانه يحصل بالتقليد ايضا ... بمثل ما اجيب عن سابقه ... الجواب الحق

هو المنع من حصول الايمان بالتقليد لما مضى ويأتي السادس ان الرسول صلى الله عليه واله كان يحكم باسلام من اقر بالشهادتين
وكان يكتفي بذلك منهم من غير تكليفهم بالاستدلال والنظر وذلك اقوى دليل على عدم وجوبه والا لكلفهم به والجواب
اولا انهم ما كانوا اقروا بالشهادتين الا بعدما ادركوا معجزته صلى الله عليه وعقلوا صفاته المجردة التي لا تكاد تخفى وذلك
كان دليلا لهم بل من اقوى الادلة وثانيا ان ليس المراد بالاستدلال تحصيل الادلة التفصيلية المذكورة في الكتب الكلامية
والحكمية بل تحصيل ما يوجب اطمينان القلب من الدليل وان كان اجماليا ولا يخفى ان هذا حاصل لكل منصف متفطن
وان لم يكن قادرا على دفع الشبه الغامضة وايراد الحجج المشكلة ... ان اكتفائه صلى الله عليه واله بمجرد الاقرار بالشهادتين
انما كان من باب المسامحة والمماشاة ليتقوى شوكة الاسلام بالاجماع لانه صلى الله عليه واله كان يكتفي بذلك في المنافقين ايضا
مع عدم كفايته في ايمانهم في الواقع ونفس الامر وفيه انه لو كان الايمان المعتبر هو الايمان عن الدليل لوجب عليه صلى الله عليه واله
ان يبين لهم ذلك وان لا يكتفي باقرار من اقر بالشهادتين الا ان يدعى ... اقراره عن الدليل لان الاقرار بالشهادتين
لا بد ... الجزم به وهو لا يستلزم الاستناد الى الدليل واظهاره ولا ينافي في ذلك قبول الاقرار من المنافقين لانه
صلى الله عليه واله كان مامورا بالظاهر لا بما هو مكنون في السرائر وكان ايمانهم الظاهر مستندا الى الدليل وان لم يكونوا
... معتقدا له وبالجملة فغرض ... وجوب كون الايمان عن الدليل مع تسليم عدم بيانه صلى الله عليه واله كما الظاهر
من قول المجيب ان اكتفائه صلوات الله وسلامه عليه كان من باب المسامحة يوجب ... التقصير ... صلى الله عليه واله في التبليغ
وعدم اتمام الحجة على العباد وهو بين السقوط واضح الفساد ... عن وجوب النظر ... فساده
ولهم على جوازه الاول ان طريقة السلف جارية على عدم الانكار على الناظر في المعارف وذلك اجماع منهم على عدم
تحريمه ... اذ لا اقل من دلالتها على الجواز واما المحرمين للنظر فلهم مضافا الى ... الوجوه السابقة
المعلوم بطلانها وجوه اخر منها قول النبي صلى الله عليه واله عليكم بدين العجائز ... الاستدلال ان العجائز ... يدينون
بالتقليد وكان ... مستندا اليه والامر به يدل على وجوب التقليد ... تحريم النظر والجواب ... الرواية
المنع من ... العجائز بالتقليد بل بالدليل مجردا عن الشكوك والشبهات كما يدل عليه حكاية ... عن تحريك دولابها
واحتجاجها بان الدولاب اذا كان لا يتحرك من غير محرك فكيف يتحرك السموات من غير قادر يحركها ... المقصود
المنع من الالتفات الى ما يوجب الارتياب والوسوسة كما ... قوله صلى الله عليه واله ... بان
... منزلة بين الكفر والايمان فردت عليه عجوز بقوله سبحانه هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم
مؤمن فقال ... عليكم بدين العجائز وانت خبير بان صدور ... الكلام عن ... في هذا المقام لا ... صلى الله

في مقام حكاية الدولاب ويمكن الجواب بحمل العجائز على جمع العاجز الماخوذ عن ... والمراد ... العاجز عن تحصيل معرفة
الله جل وعلا فان العجز عن المعرفة هو حقيقة المعرفة كما يشعر به قوله صلى الله عليه واله ما عرفناك حق معرفتك ...
معرفة ... تعالى ... ومنها ان النظر بدعة في الدين اذ لم يعهد ذلك عن الصحابة والا لنقل الينا لتوفر
الدواعي على نقله كما في الفروع والجواب ان الذي لم يعهد من الصحابة انما هو الخوض في الادلة المقررة عند الفلاسفة
في الكتب الكلامية والحكمية لانها توجب في الاغلب غواية من لا استقامة في سليقته واعوجاج في ذهنه ولهذا نهى ... عليه
الصلوة والسلام في بعض الاخبار عن تعلم علم الكلام والحكمة واما الاستدلال والنظر في الايات الباهرة والعلامات الظاهرة الحاكمة
عن وجود الصانع ووحدته وسائر صفاته وعن نبوة خير الكائنات وامامة الائمة الاثني عشر والمعاد وسائر ما يتوقف الايمان
فهو مامور به في الشريعة المطهرة على صادعها الاف الصلوة والسلام من الله الملك المنان ... مشروع ... يكون ... عليه
على الوجه المشروع ... ومنها ان النظر في الاصول مظنة للوقوع بالشبهة والخروج من الدين لكثرة الشبهات
التي يتطرق اليها فوجب تركه دفعا لما يترتب عليه من خوف الضرر والجواب انه ليس كل نظر موجبا للوقوع في الشبه المهلكة
ولو كان ... فانما هو الخوض في القواعد الحكمية والمسائل الفلسفية ... بالنسبة الى ارباب الشكوك ...
... المستقيم ... بان الموصل ... المنحرف عن طريقة الصواب والسداد ...
مستانسين بالشريعة ويحرم ذلك لا يستلزم تحريم كل نظر صحيح وفكر سديد واستدلال قويم ومنها ما ورد من ان الرسول
صلى الله عليه واله خرج على اصحابه فاذا هم يتكلمون في مسئلة ... القدر فغضب عليهم حتى احمرت وجنتاه وقال
انما هلك من كان قبلكم لخوضهم في هذا عزمت عليكم ان لا تخوضوا فيه وقال صلى الله عليه واله اذا ذكر القدر فامسكوا
والجواب اولا المنع من صحة الرواية وثانيا بانها خارجة عن موضع النزاع لان الكلام في معرفة اصول الدين ومسئلة
القدر ليست منها مضافا الى انه صلى الله عليه واله انما نهى عن الخوض فيها وهو لا يقتضي تحريم النظر مطلقا في الاصول
ولا يستلزم جواز التقليد فيها ... المتقدم لامكان ارادة الاعراض عن التكلم في القدر بالكلية والرجوع فيه الى
ما دل عليه الايات والاخبار ومنها ان العلوم المصححة للنظر والاستدلال انما تحصل بعد الممارسة الشديدة المقتضية
للازمنة المتطاولة ... الموجب لتفويت الغرض والجواب ان النظر المبحوث عنه في هذا المقام لا يحتاج الى التدقيقات الفلسفية
ودفع الشبهات الحكمية بل يكفي فيه ... من الادلة الاجمالية ومنها ان النظر يوجب الجدال المنهي عنه في
قوله تعالى وما يجادل في ايات الله الا الذين كفروا والجواب ان الجدال المنهي عنه انما هو الجدال بالباطل كما قال عز وجل
وجادل الذين كفروا بالباطل بخلاف ما كان بالحق فانه مامور به في قوله تعالى وجادلهم بالتي هي احسن وفي قوله تعالى ولا تجادلوا اهل

الكتاب الالهي الذي احسن وكيف يكون النظر منهيا عنه وقد ملأ الكتاب الكريم بالدلالة على طرقه والثناء على فاعله والتوبيخ على تاركه
كما مضى مفصلا قال تبارك وتعالى ويتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا وكيف يجوز على
العباد ان يكون ايمانهم لا عن نظر كيف لا يكون ذلك باكابر اصحاب الرسول صلى الله عليه وآله فان هذا من سوء الظن ولم
ينقل المناظرة في ذلك عنهم كما في الفروع لوضوح الامر عندهم فلم يختلفوا في ذلك مع [illegible] **تنبيهات**
الاول حيث علم ان التقليد ليس طريقا شرعيا لاصول الدين فليعلم ان القادر على النظر اذا عصى وقلد فهو اذا لم يصب
الحق فلا مرية في كفره وانه يجري عليه احكام الكفر في الدنيا والآخرة ويكون مخلدا في العذاب ولا نجاة له فيها واذا اصاب
الحق بتقليده فان كان اعتقاده اعتقادا تقليديا اعني جازما غير ثابت فالظاهر انه ايضا كسابقه وذلك لان التقليد
حيث هو تقليد لا يثمر الا اعتقادا متزلزلا مترددا فيه ويكون صاحبه في حكم الشاك ومن هو شانه هذا لا يكون مؤمنا لعدم
اتصافه بالتصديق المعتبر في ماهية الايمان من غير فرق في ذلك بين الفطن الذكي المقتدر على الاجتهاد في مسئلة
التقليد في الاصول فاجتهد فيها وادرك الجواز او المنع او لم يجتهد فيها ومن قلد من يجوز ذلك او من يمنعه وان كان معتقد المنع
ومقلد المانع اسوء حالا من معتقد الجواز ومقلد المجوز وذلك لانه يكون مقصرا سالكا في طريق ليس طريقا شرعيا وان ادركه
كون التقليد طريقا باجتهاده او تقليده لمن يجوز ذلك كاشف عن تقصيره اذ عدم كون التقليد طريقا شرعيا امر اجماعي
لا شبهة فيه فمن اعتقد خلافه يكون مقصرا قطعا وكل من هؤلاء اذا عصى وقلد واصاب الحق واثر الحق في قلبه وثبت
فيه واعتقد اعتقادا جازما ثابتا مطابقا للواقع مركوزا في قلبه غارزا في عروقه وعظامه ولحومه ودمائه بحيث لا يؤثر فيه
تشكيك المشككين ولا يتغير اعتقاده بذلك اصلا حتى لو خوف بضرب عنقه كما هو اعتقاد كثير من العوام في الحق فهو مؤمن
يجري عليه احكام الايمان في النشأتين وان كان عاصيا من حيث انه ترك النظر وسلك في طريق غير شرعي معذبا [illegible]
الا انه ناج بالآخرة وذلك لان الايمان واجب في نفسه والنظر واجب آخر فترك الثاني عصيان لا ينفي اتيان الاول
فصولا كون اعتقاده على الوجه المذكور نعم اذا كان اعتقاده اعتقادا تقليديا متزلزلا كما وصفناه يكون كافرا
كما عرفت **الثاني** ان العاجز عن النظر فالذي اذهب اليه انه لا يكون مكلفا بالاصول اذ المفروض انه لا يقدر على
النظر فتكليفه تكليف بما لا يطاق والتقليد فيها حرام كما مضى فيعوض عليه التكليف في الآخرة ولا يعامل معه بمقتضى اختياره
هنالك واما في الدنيا فهو محكوم بالكفر ويجري عليه احكامه من نجاسته وجواز سبيه وقتله وغير ذلك وعدم كونه مقصرا في العجز
عن النظر لا ينافي ذلك الاثر لان الكافر مع انه ليس بمقصر اصلا فان الاحكام الصادرة عن مصدر الشريعة كلها
منوطة بحكم ومصالح لا يعلمها الا هو ولكن اذا لم يرض بذلك وقلد في اصول دينه فان لم يصب الحق فلا مرية في كفره

في حكم العاجز عن النظر

وكذا

وكذا اذا اصابه بالاعتقاد التقليدي المتزلزل واما اذا اصابه ثابتا فيه فمثل ما ذكرنا آنفا في حق القادر على النظر فهو مؤمن
يجري عليه احكام الايمان لكن كان عاصيا باعتبار سلوكه في طريق غير شرعي من غير فرق في جميع ذلك بين ما اذا قلد في
مسئلة التقليد في الاصول من يجوزه او يمنعه او لم يقلد فيها **الثالث** ان القول بجواز التقليد في الاصول انما هو في
حق العوام لارتفاع شأن العلماء عن ذلك وهو ظاهر وحينئذ فالبحث في التقليد تارة يتعلق بالعامي باعتبار ما يلزم
عند نفسه ولو بعد تنبيه عليه وتارة باعتبار ما يجب على العالم عند رجوع العامي اليه وتمكنه من ردعه فنقول في المقام الاول
ان العامي ان علم وجوب النظر عليه بأي وجه كان ولو من جهة الخوف على عقابه وجب عليه النظر بلا اشكال وان لم يعلم ذلك
وجب عليه ان يرجع الى العلماء اذ مسئلة وجوب النظر وعدمه نظرية لا يبلغ اليها نظر العامي غالبا وعلى تقدير يمكنه منها فالظاهر
وجوبها عليه وفي المقام الثاني ان الذي يقتضيه التحقيق ان العالم ان وجد المقلد مخطئا في العقائد وتمكن من ردعه وجب عليه
ردعه عنها ولو بتنبيهه على ان الاعتماد في العقائد على التقليد واعلامه بان كثيرا من اصحاب الملل الباطلة يعتمدون على التقليد
في اثبات مللهم ولو كان التقليد مفضيا الى الصواب لكان كلهم مصيبين مع انه محال وان وجده مصيبا في تقليده للعقائد
الحقة وكان ثابتا فيها بحيث لا يخاف على دينه او مذهبه من طريان التشكيك عليه فالظاهر انه لا يجب عليه الزامه بالنظر لان الغرض
من النظر هو اصابة الحق والمفروض حصولها بالتقليد وقد تقرر في محله ان وجوب المقدمة يسقط عند الوصول الى ذي المقدمة
والحق ان يقال انه يجب عليه الزامه بالنظر لانه واجب في نفسه لا باعتبار كونه مقدمة لتحصيل الايمان اذ لا غرو في كون الشيء مع
كونه مقدمة واجبا بوجوب ذي المقدمة واجبا في نفسه والنظر من هذا القبيل ولو خاف على عقائده الدينية او المذهبية من ترك
النظر وجب عليه الزامه بالنظر بلا اشكال لانه مكلف به في الواقع وان جهله **الرابع** ان المراد بالتقليد المبحوث عنه في هذا
الباب كما مرت الاشارة اليه هو الاخذ بقول غير المعصوم عليه السلام لوضوح ان الاخذ بقوله عليه السلام مما لا نزاع في جوازه
سواء كان في الاصول ام في الفروع لان البرهان القاطع بالعصمة يقتضي الاخذ بقول اهل العصمة عن التقليد ومن هذا القبيل
قول كثير من اهل الاسلام بالتوحيد والمعاد لانهم كانوا يعتمدون في اثباتهما على قول الرسول صلى الله عليه وآله وهذا ما الاخر
فيه مسئلة **الخامس** قد ذهب جماعة من الاخباريين الى ان خصوص معرفة الله تعالى وتوحيده فطرية حاصلة لكل احد بل لكل مخلوق
تكون من صنعه تعالى لا من صنع العباد وانما الواجب عليهم قبول ذلك الذي يعلمونه والاذعان به والواجب على الله تبارك وتعالى
تعريفه وتعليمه ذلك للعباد وقد قالوا بالجزم وعلى هذا فلا حاجة الى النظر والاستدلال على وجود الصانع ووحدته لان جميع
الناس بل كل موجود عالمون بذلك مضطرون عليه والحاصل انه ضروري غير محتاج الى اقامة البرهان عليه وانما المعارف
غير ضرورية بل نظرية تفتقر الى النظر والاستدلال وهي من صنع العباد وطعنوا فيما ذهبوا اليه علماء المتكلمين والفقهاء [illegible]

حيث ذهبوا الى كونه نظريا وانه من صنع العباد وقالوا ان اول ما وجب عليهم هو النظر ومعرفة الله تعالى واستدلوا على ذلك
بالاخبار المروية في باب الكفر والايمان من الكافي وغيره عن معادن العصمة عليهم السلام الناطقة بان معرفة الله تعالى ليست من صنع
العباد بل هي حاصلة لكل احد وعلى الله التعليم والتعريف وعليهم قبول ما عرفهم وفي بعضها ان الواجب عليه تبارك وتعالى ان يعلم
ليقبلوا ما علموا من وجود الصانع والاذعان به وبالمعتبرة المستفيضة المروية عنهم عليهم السلام في تفسير قوله عز وجل فطرة الله
التي فطر الناس عليها الدالة على ان المراد بالفطرة التوحيد وبعضها كبعض الاخبار الاول مخصوص بمعرفة الله وبعضها
يعمها ومعرفة الرسول صلى الله عليه وآله والاوصياء بعده عليهم السلام والتحقيق ان المعارف كلها من صنع العباد وهي
نظرية محتاجة الى النظر والاستدلال وهذه الاخبار وان كانت موهمة لكون معرفة الله ضرورية الا ان المعلوم بعد التأمل
انها نظرية وجب ادراكها بالاحتجاج عليها فان المقصود من التعريف الواجب على الله تعالى تعريض ما يجب الاذعان والتصديق
في اذ بان المكلفين ليستدلوا عليه بالنظر والفكر وينقادوا به فانه سبحانه الغني عليهم وحده بارسال الرسل وكلفهم بان
يعتقدوه بالاحتجاج والنظر والفكر لا التكليف بخصوص نفس التصديق وان المصدق به معلوم لهم كما توهم الاخباريون
او المقصود منه نصب الادلة القطعية والبراهين اليقينية الموصلة الى المعارف المطلوبة التي منها وجوده تعالى ووحدته
وقد نصبها واوضحها بحيث لا خفاء فيها كما ذكرنا مرارا ان الطرق الى المعارف واضحة لكل احد كالمعجزات والغرائب
المودعة في خلق الآفاق والانفس والارضين والسموات وسائر المصنوعات والمبدعات والمخلوقات واما الاخبار
المفسرة للآية الشريفة فانه يستفاد منها ان الناس مخلوقون لمعرفة الله تعالى ووحدته بالنظر والاحتجاج والشواهد لان
التوحيد امر ضروري لكل احد ونقول انها وردت في بيان حقيقة الاوامر التكوينية التي ليست منوطة باختيار المأمور
ومحصلها ان الناس موجودون بايجاده عز وجل فهم ظل من اظلاله وشعاع من انوار جلاله ومثل ذلك ما نطقت به الاخبار
والآيات والادعية الواردة عن الائمة الهداة عليهم آلاف الصلوات الدالة على ان كل موجود من المجردات والماديات
من الجواهر والاعراض والجسمانيات حكايات وبيانات عن موجدها ومبدعها اعني حضرة الاحدية وظهور من ظهوراته
ونور من انواره وشيء من اشعة تجلياته وهذا احد معاني الحديث الشريف اعني من عرف نفسه فقد عرف ربه والحاصل ان
كل موجود من غير اختصاص بالانسان حاك عن ذاته المقدسة بالامر التكويني الذي لا ارتباط له بالامر التشريعي وان
من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم وتلك الامور بالحقيقة ادلة على وجوده تعالى ووحدته وتقدسه وقدمه الازلي
من ذلك ان معرفته تعالى ضرورية لا امر على هذا ابلج واحج وادلة كاشفة عنه وعن وحدته تعالى وتقدسه ولا
يهتدي اليها كل احد بل هي مخصوصة بالحكماء المتألهين والعلماء المحققين والعرفاء المستبصرين حيث يستدلون بتلك

الامور

الامور على وحدته وعرفانه من جهة ان بعض الموجودات مظاهر جماله وبعضها مجالي جلاله جلت عظمته
وتلك الموجودات الساطعة على وجه كل الموجودات غير وجوده سبحانه وتعالى من جهة فقرها وغناه عظم شأنه
فليس تعالى وتقدس بملبوس صنعه وغيره من جهة اخرى باعتبار انه ليس بمليس جلت كبريائه وبينهما بينونة عزلة
فسبحان الذي دل على ذاته بذاته وتنزه عن مجانسة مخلوقاته فان ما ادعاه [illegible] من الدعاء يدل على ان كل موجود دليل
على وجود الصانع وقضية ذلك ان يكون نظريا يفتقر الى الدليل وادنى ما على المكلفين ان ينظروا فيه ويتفكروا ويستدلوا به على وجود
الصانع ووحدته كما يدل عليه الآيات الكثيرة الآمرة بالنظر والتفكر والحاصل ان وجه كل موجود بالامر التكويني عالم من عوالم
وحكاية عن وجود حضرة الاحدية تقدست اسماؤه وهذا هو المعنى من تسبيح كل شيء بحمده تعالى الا ان مجرد ذلك لا يقتضي ان
يكون وجوده ووحدته ضروريين بل بالنظر والتأمل فيه يقطع بذلك على ان هذا من المطالب العالية التي قصرت عن تحقيقها
افهام كثير من العباد بل افهام كثير من علمائهم الفضائل الوصول الى حقيقتها مخصوص بالحكماء المتألهين والعرفاء الالهيين
كثر الله امثالهم وبالتأمل في هذا التحقيق يعلم ان معرفة الصانع ووحدته من الامور النظرية التي يجب تحصيلها بالنظر والاستدلال
وانها من صنع العباد وليست من الامور البديهية ولا من صنعه تعالى شأنه كما زعمه الاخباريون والظاهر انهم قد غرتهم ظواهر
حتى زعموا ما زعموا **السادس** ان [illegible] على الظن [illegible] وبذل جهده الى غاية بحيث [illegible] العجز عن بعضه
وانه لا طريق له فوقه في تحصيل المعارف ولم يصب الحق في دينه او مذهبه فلا مرية في كونه كافرا او فاسد المذهب [illegible]
ويجري عليه احكام الكفر فيها من النجاسة وجواز القتل والسبي وغير ذلك من احكام الكفر واما في النشأة الاخرى فالذي
ينبغي [illegible] معذور فيها والعذاب موضوع عنه لانه المفروض انه سعى كمال سعيه ولم يقصر في بذل الجهد
بل عمل بقدر ما امكن له حتى عجز عما فوقه واذا كان الامر كذلك فلا يقبح عذابه بمقتضى التحسين والتقبيح العقليين على ما هو مقتضى
العدلية ولا استبعاد في اجراء احكام الكفر عليه في هذه النشأة [illegible] طرق المعارف الموصلة
للدين والمذهب واضحة لا خفاء فيها عند احد فكل من سلك فيها فلا محالة يصيب الحق واذن فعدم اصابته يكشف
عن كونه مقصرا في اجتهاده غير سالك في طريق الحق وانما تبع هواه وطبعه ويكون البتة معذبا في الآخرة غير معذور
فيهما وعلى هذا فيكون المفروض من قبيل فرض المحال نظير قوله تعالى ان كان للرحمن ولد فانا اول العابدين **قنطرة**
فيما يتبع فيه التقليد اعلم ان محل التقليد في الاحكام الفرعية لا علم للمقلد بها من غير جهة التقليد اذا كانت مما يحتاج اليه المقلد في
العمل سواء كانت من المباحث المحررة في الاصول كمسائل التقليد ام من مسائل الفقه ومثلها مسائل علم الاخلاق وانما اعتبرنا عدم علمه بها
من غير جهة التقليد احترازا عن الاحكام المعلومة عنده بضرورة او اجماع او دليل قاطع ثم ان التقليد يكون متعينا في حق [illegible]

في محل التقليد

فى الاحتياط والا فهو مخير بينه وبين الاحتياط لان التحقيق ان الاحتياط ايضا طريق من عرض الاجتهاد والتقليد فى كثير من موارده وتخصيص الطريق بهما كما عن بعض من الاوحد لوالادلة الدالة على وجوبهما لا تقتضى تعيينهما بالنسبة لطريق الاحتياط نعم ربما ان الاحتياط بما يوجب حصول البراءة القطعية فى الموارد الممكنة بل نقول ان مقتضى الاصل الاولى هو لزوم السلوك فى طريق الاحتياط بقدر الامكان تحصيلا للبراءة اليقينية التى تقتضيها الاشتغال الذمة اليقينية ولا سيما على ما هو الحق من البناء على اصالة الاشتغال لا ان وسعة الشريعة السهلة السمحة اقتضت عدم تعيينه لادائه الى الضيق والعسر والحرج وعدم تمكن كثير من العباد من السلوك فى طريقه واما سقوط رسما فلا دليل عليه بل ورد فى بعض الاخبار ما دل على الحث والترغيب عليه نعم لا بد للعامل به من علمه بطريقه ان كان من اهله ولو بالتقليد والا فربما يفضى الى التشريع المحرم ولا يحصل به اليقين بتفريغ الذمة عن الاشتغال المتيقن ثم اعلم ان بعض المواضع لا يتاتى فيها الاحتياط فيتعين فيها التقليد او الاجتهاد وبعضها يتاتى فيها ذلك فمن الصورة الاولى ما اذا احتملت الواقعة التى علم انها ليست بعبادة للوجوب والتحريم لا من جهة التشريع او من جهته قبل مراجعة الادلة والفتاوى والعلم بان المقام مقام الاحتياط وحينئذ فلا يجوز الاحتياط بالفعل فيما ليس من جهة التشريع كاكل مال الغير بغير اذنه فى حال المخمصة حيث يتردد ذهنه فى انه يجب او يحرم وفيما هو من جهة التشريع مع قصد القربة به باعتبار نفس الفعل كرد السلام بلفظ السلام على من يشك فى كونه مسلما او من اهل الكتاب او باعتبار صغير وربما احتياطا كشرب الخمر او حرام آخر للمعالجة اذا حصل له التردد فى كونه واجبا لحفظ النفس او حراما باعتبار احتمال حصول الشفاء من الشافى على الاطلاق جل شانه فلا يمكن العمل بالاحتياط فى ذلك كله انما هو بعد الرجوع الى الادلة وتحصيل العلم بان المقام مقام الاحتياط ومنها ما اذا دار الامر فى كون فعل عبادة واجبة او مباحا او مكروها فانه لا يصح الاحتياط اذن بالفعل الا مع اعتبار الشرط المتقدم ومنها ما اذا دار الامر بين وجوب عبادة او ندبها عند معتبر الوجه فى النية او عند من لا يعلم عدم بها كغسل الجمعة فليس يجوز له الاحتياط الا اذا انتهى الى الفرض الا بعد تحقيق المسئلة وعلمه بانه مخير بين الوجهين اما واجبا او مندوبا كذا افاد بعض الاعلام وعندى فيه نظر لامكان تكرر الغسل من غير مشقة وعسر احدهما بقصد الوجوب والآخر بقصد الندب ولا يلزم التشريع والبدعة ضرورة ان قصد الاحتياط يقلع اصل البدعة ومن الصورة الثانية ما اذا دار الامر بين الوجوب لا لاجل العبادة والاحكام الثلثة الآخر سوى التحريم فله الاحتياط بالاتيان بالفعل لا بقصد الوجوب من جهة نفس الفعل كالتزويج مثلا بالقياس الى شخص كان ذلك مترددا فى حاله بين الاحكام الاربعة اذن

فى كون الاحتياط طريقا شرعيا

باتى به على الوجه المذكور اعنى لا بقصد الوجوب من جهة نفس الفعل لان يتخلص من الاجتهاد والتقليد ولو قيل انه يجوز الاتيان به بنية الوجوب التخييرى بناء على القول بكون الاحتياط واجبا مخيرا فيه بينه وبين الاجتهاد والتقليد كما هو المختار كان حسنا واما على القول بكون سقط الوجوبهما الاتيان فى ذلك ومنها ما اذا دار الامر بين التحريم لا لاجل العبادة والاحكام الثلثة الآخر ما عدا الوجوب فانه يترك لا بقصد التحريم ومنها ما اذا دار الامر بين الاباحة والندب ولمنها وبين الكراهة او بين الكراهة والندب فله ان ياتى به او يتركه لا بنية الرجحان ومنها ما اذا دار الامر بين الوجوب والندب كما فى غسل الجمعة وغسل الاحرام عند من لا يعتبر الوجه فى النية فياتى به بقصد القربة ومنها ما اذا دار الامر بين الوجوب لا لاجل العبادة والتحريم من حيث التشريع فيصح ان يحتاط بالفعل على وجه التعبد مع العلم بعدم دليل واضح على نفى الوجوب كصلاة الجمعة والعيدين فى زمان الغيبة هذا ويجب ان يعلم ان التقليد ليس يجب فى كل من الاحكام بل انما يجب فيما يحتمل الوجوب او التحريم كوجوب السورة فى الصلاة مثلا وتحريم التكفير فيها ولا ضير فى ذلك كون الاحتياط طريقا شرعيا كالاجتهاد لان ما قلنا من وجوب التقليد يعم الوجوب التخييرى ايضا فاذا تمكن من الاحتياط وجب عليه التقليد وجوبا مخيرا بينه وبين الاحتياط وجوبا موسعا لا مضيقا الا اذا تضيق الوقت وخاف المكلف من فوت الامتثال فى عبادته بتاخير التقليد وكيف كان وجوب التقليد مخصوص بالواجب والحرام وما يحتمل الوجوب والحرمة اذ كل واجب يجب الاتيان به على الوجه الصحيح وهو لا يتم الا بالتقليد وكذا كل محرم يجب التحرز عنه كذلك وهو متوقف على التقليد ومثل ذلك ما يحتمل الوجوب او الحرمة والحاصل ان وجوب التقليد على العامى مخصوص بالحكمين من الاحكام الخمسة اعنى الوجوب والحرمة وما يحتمل احدهما من الاحكام الوضعية وان لم يرجع اليهما ولعدم الاتكال عليهما ولا فرق فى ذلك بين العبادات والمعاملات ولا بين الوجوب الشرعى والوجوب الشرطى واما ما عداهما من الاحكام فلا يجب فيها التقليد وان جاز فيها الا ان شيئا منها اذا ... ما لا يكون اصله واجبا فيجب فيه التقليد الذى هو مقدمة له او للاتيان به على الوجه المشروع نعم لا يجوز الاتيان بالفعل بنية وجهه الا بعد التقليد وكذا لا يجب التقليد فى الاحكام الاجماعية وفيما يعلم رجحانه قطعا وتردد بين الوجوب والندب وفيما يعلم مرجوحيته وتردد بين الحرمة والكراهة لامكان الاحتياط فيهما بالاتيان بالاول وترك الثانى فلا يكون التقليد اذن واجبا عينيا وان كان واجبا تخييريا وكذا الكلام فى الاجتهاد فانه لا يجب فيما عدا الواجب والحرام وفى الاجماعيات ومعلوم الرجحان والمرجوحية ولكنه قد يجب لاحتياج المقلد اليه وبالجملة لا فرق فى اصل جواز التقليد بين الاحكام الخمسة المردد فيه والاحكام الوضعية وانما الخلاف فى الاقتضاء اللازم المانع من النقيض كالواجب والحرام وما يلزمهما وان كان يجب فيما اذا

الادلة من الوجه هذا حكم الاحكام واما الموضوعات فهى على قسمين متغايرين بالاعتبار احدهما الموضوع المستنبط يتوقف معرفة معناه على الرجوع الى اللغة او العرف او غيرهما مما يوجب معرفة معناه كالماء مثلا فى معناه انه جسم سيال رطب بارد بالذات وثانيهما الموضوع الصرف معروف المعنى كالماء ايضا ان اشتبه بماء الورد مثلا فان الاول جاز فيه التقليد واما الثانى فيعتبر فيه العلم ولا يجوز فيه التقليد فان معرفة المعنى اللغوى او العرفى لا يجوز فيها التقليد للعامى واما كون هذا الماء الذى يترتب عليه احكامه فهو فيه كتحصيل العلم والتعيين ولا يكون التعويل فيه على قول الغير الا اذا وجب القطع واليقين وحينئذ فالمناط هو القطع واليقين لا اخذ القطع واليقين لا اقوال الغير من حيث انه قول الغير فتبصره لا يشترط فى تقليد المقلد وصحته علمه بصحة اجتهاد المجتهد اذ لا سبيل له الى ذلك الا بعد كونه مجتهدا وحينئذ لا يجوز له التقليد لانه من وظائف العوام واطلاق قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون يدل على انه لا يعتبر فى التقليد العلم بصحة الاجتهاد بل يكفى فيه اطمينان القلب بانه من اهل الاجتهاد باجتماعه وصفى العلم والعدالة من اى وجه كان ولو بان يراه منتصبا للفتوى من غير نكير واجتماع المسلمين عليه من الاستفتاء منه والعمل بفتواه وتعظيمه وتكريمه والانقياد له الى غير ذلك مما يوجب اطمينان القلب ومع عدم الاطمينان بالوجه المذكور فالظاهر عدم الجواز وتفصيل القول فيه ان الاحتمالات المتطرقة فى المقام وجوه احدها ان يكون اصل الحكم قطعيا وقطع المقلد بان ما حكم به المجتهد مخالف للحكم الواقعى ولا ريب فى عدم جواز تقليده فى هذا القسم بل يجب عليه العدول الى المجتهد الآخر ثم ما عمل به فى حال جهله بالخطاء ففيه اشكال والاقوى عندى وجوب التدارك والتلافى فى العبادات بل وفى المعاملات ايضا الا انه يكون معذورا غير معاقب عليه ولا يكون آكلا للحرام فى المعاملات ولا زانيا فى الظاهر فى المناكحات ثانيها ان يكون الحكم قطعيا وظن بخطاء المجتهد وان حكمه مخالف للواقع والظاهر ان الحكم فى هذا القسم ايضا كسابقه فى وجوب العدول وعدم جواز تقليده الا عرفا قلنا ثالثها ان يكون الحكم قطعيا وقطع المقلد بخطائه فى مدرك الحكم او الاستدلال به او كيفية الاحتجاج عليه واما كون الحكم مطابقا للواقع او عدمه فهو مجهول عنده لا يعلم ولا يظن لعدم اطلاعه مع انحصار المدرك فيما قطع به والظاهر انه لا يجوز له تقليده فى هذا القسم ايضا وان قلد وجب عليه العدول ثم اذا لم ينحصر المدرك فى ذلك وكان صحة الحكم وعدمها عنده متساويان فالاقرب جواز تقليده رابعها مثل الثالث الا انه يظن الخطاء فى اصل ماخذ الحكم او فى كيفية الاستدلال به مع كون صحة الحكم وعدمها متساويين عنده وحينئذ فالظاهر جواز تقليده

في الموضوع المستنبط والصرف

في اشتراط علم المقلد بصحة اجتهاد المجتهد

لعدم العلم بخطائه فيشمله اطلاق قوله سبحانه فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون خامسها ان يكون الحكم ظنيا ولم يطلع المقلد على مدركه الا انه ظن بخطائه من جهة اخرى فالاقوى عدم جواز تقليده ولو قلد فالاقوى العدول مع احتمال القول بصحة العمل لعدم الاعتداد بالظن مع خطائه ان ... ولم يكن مطلعا على ماخذ الحكم وظن بخطائه فى اصل الماخذ او فى الاستدلال به او فى مطابقته للواقع او ظن بخطائه فى الجميع ففيه اشكال ومنع من جواز التقليد بعضهم والظاهر انه ذهب الى ان جواز التقليد يكون من باب الظن والحق انه تعبدى لا ارتباط له بالظن لانه لا يغنى من الحق شيئا فلا يجوز بناء العمل عليه كما ذكرناه غير مرة وعلى هذا يجوز له التقليد فى هذا القسم وبقى اقسام آخر لا اشكال فيها فى وجوب تقليد المقلد وجوازه منها ان يكون الحكم قطعيا وقطع المقلد بصحة اجتهاده او يكون الحكم مطابقا للواقع او قطع بهما جميعا او ظن باحدهما او بهما ومنها ان يكون الحكم قطعيا ولم يعلم المقلد بخطائه بل ولا الظن ايضا سواء كان مطلعا على مدرك الحكم ام لا ومنها ان يكون الحكم قطعيا واطلع على ماخذه وظن بصحة استدلاله او بمطابقة الحكم للواقع او بهما او لم يطلع على الماخذ وكان ظانا بصحة حكمه ومنها ان يكون اصل الحكم ظنيا وظن المقلد بصحة حكمه او بمطابقته للواقع او وافقا على ماخذه ظانا بصحة استدلاله او ظانا بهما او قاطعا باحدهما او بكليهما وهذه الاقسام كلها انما هى مبنية على مذاق القوم حيث يعملون بالظن فى هذا المقام مطلقا ويرون كون التقليد من باب الظن واما نحن حيث تجنبنا عن هذا المسلك واخترنا كون العمل بالادلة فى الاجتهاد من باب التعبد وكذا تقليد المقلد فنقول ان المقلد اذا علم باجتهاد احد او اطمان لنفسه فانه جامع لجميع شرائط الافتاء جاز له تقليده فيما يجوز ووجب فيما يجب تقليده او ان شك فى خطائه بل وان ظن ايضا وكذا اذا اخبر باجتهاده واجتماعه لشرائط الافتاء عدلان وان لم يحصل من اخبارهما العلم ولا الظن ايضا واما اذا انتفت تلك الامور راسا فلا يجوز له التقليد وان كان ظن بانه مجتهد لان الاخذ بالظن كما دللنا عليه حرام وانه لا يغنى من الحق شيئا فتطـــرة قد ذكرنا كرة بعد اولى ومرة بعد اخرى ان بناء العمل والاطاعة والامتثال فى حق المكلفين المقلدين والمجتهدين والمتاخرين كلهم على التعبد وان حصل اليقين فى بعض الاحوال فهو نور على نور والمهم فى المقام بيان ما يعرف به اجتهاد المجتهد فنقول انه يعرف بوجوه منها الاختبار المفيد للعلم ولا خفاء فى انه يشترط فى المختبر ان يكون عالما عارفا له قوة بها يميز المجتهد عن غيره مطلعا على الامور المعتبرة فى الاجتهاد ولو كان بهذا الاطلاع بتقليد من علم باجتهاده ومنهـا شهادة العدلين من اهل الخبرة اذ مطلعا فى تحصيله وان لم يورث شهادتهما العلم لما بيناه سابقا من ان العمل بشهادة العدلين تعبدى ولا يبتنى مناطه على حصول العلم ولا الظن وخصوصا بملاحظة البراهين الناطقة بتحريم الاخذ بالظن ومنهـا الاستفاضة لكن لا مطلقا بل اذا اوجبت حصول العلم وان كان من غير المعرفة مبادئه وكذا المجرى ايضا اذ ذاك ... العلم كما تشهد بذلك معرفة

المماهرين من ارباب الحرف والصنايع لمن لم يعلم اصل تلك الحرف والصنايع اصلا منها حكم من علم اجتهاده باجتهاده بناء على ما قيل من تعميم الحكم للامثال وذلك نظرا الى اطلاق قوله عليه السلم فانى قد جعلته عليكم حاكما وعندى فيه نظر لان كون احد مجتهدا من الموضوعات وحكم الحاكم لا يصلح لكونه معينا لها الا اذا افاد العلم وحينئذ فيكون هو المناط دون حكم الحاكم واطلاق الخبر الشريف لا ينصرف اليه والى امثاله من ساير الموضوعات ومنها كونه منصوبا للافتاء والحكم من المجتهد من الخلق واجتماع المسلمين عليه واستفتائهم منه والعمل بقوله وعلمهم بقوله وانقيادهم له وتوطيهم وتكريمهم اياه اذا افاد العلم والا فلا يجوز التعويل عليه لامكان التدليس والتزوير وتغرير الناس بذلك ولا سيما فى زماننا هذا حيث ان العوام انظارهم مقصورة على الاسباب الظاهرة التى لا حقيقة لها وتغيرون بذلك ويعتقدون الاجتهاد من لا يعرف شيئا والتيس الى قواعد الاجتهاد سبيل اصلا وهذه الوجوه كلها فى رتبة واحدة فحيث يمكن المكلف من تحصيل بعضها وجب الاخذ به وتعليد من عرف اجتهاده به فى عباداته ومعاملاته تقيدا او المعرفة باحد هذه الوجوه يمكن تحصيلها لكل احد غالبا بسهولة ولو فرض التعذر لبعض العباد جاز له الاعتماد على امر لو حصل الطمأنينة بذلك مع ذهب العلامة فى التهذيب الى الاكتفاء بالظن مطلقا وتبعه الفاضل القمى نور الله مرقده للاصل اذ لم يثبت اشتغال الذمة الا بالاخذ عمن هو مظنون الاجتهاد لقيام الاجماع على ثبوت الاشتغال بهذا القدر ومن يدعى الزيادة فعليه الاثبات وللزوم العسر والحرج فى اعتبار ما زاد على ذلك وهو كما ترى الوهن لان الكلام فى اثبات الطريق الى معرفة المجتهد والاجماع منعقد على خلاف ما افاده من تحريم الاخذ بالظن ووجوب الرجوع الى من هو مجتهد فى الواقع ونفس الامر والمنع من الاخذ بقول من لم يتصف بذلك واذن فلا وجه للتمسك باصالة عدم اشتغال الذمة بتحصيل ما زاد على حصول الظن باجتهاد المجتهد لكونها محكومة بالاصل الاول منها وهو اصالة عدم حصول البراءة عما علم اشتغال الذمة به فى الواقع من الاحكام او الاخذ بقول من هو مجتهد فى الواقع ونفس الامر واما حكاية العسر والحرج فقد عرفت نفى لزومهما فى المقام لان الاتصاف ان معرفة المجتهد الواقعى باحد الوجوه المذكورة فى غاية السهولة وفرض تعذرها بالكلية والياس الى جميع الناس وكل مجتهد العصر بعيد جدا بل غاية قطعا ولو سلم فانما هو بالنسبة الى البعض على سبيل الندرة والشذوذ وعلى الاتفاق على ما الوجه الطمأنينة من العلم العادى او غيره بدعضا فالى ان كون الشخص مجتهدا من الموضوعات المعرفة المعتبر فيها تحصيل العلم القطعى والاسباب الموجبة لحصوله موجودة متوفرة من صاحب الشريعة وهذه الطرق التى ذكرناها مع انك قد عرفت فى زماننا هذا ان جميع ونفعا على احوالهم من البلدان العربية والبعيدة يقطعون باجتهاد جملة من المجتهدين بحيث لا يرتاب لاحد منهم وان كان الامر على هذا فكيف يجوز الاعتماد على الظن المحرم الاخذ به عقلا ونقلا كتابا وسنة واجماعا ولا يكون العمل بالظن من باب نظر نوع

المخالفين الذين هم من المحمكات المراد المتعيين فى اثبات الاحكام الالهية على الوجه الاعتبارية والتخمينات الوهمية التى لا تغنى من الحق شيئا ولا يستنفرن ان الذى يجب علينا هو الاخذ بما فى الغير او امكان ذلك فالحق فى هذا الاقرب وذهب بعض اصحابنا الى الاكتفاء بقول من يدعى الاجتهاد اذا كان عادلا مطلقا واخر الى القبول اذا افاد الظن بصدقه والثالث الى القبول اذا لم نظن كونه بكشفا بقوله فى صورة الشك والقول الرابع عدم القبول مطلقا الا اذا فرض انه افاد العلم والذى يصلح كونه دليلا للاقوال الثلثة الاول امور منها ان الاجتهاد من الملكات النفسانية الخفية التى صاحبها ادرى بها من غيره فليقبل دعواه فى ثبوتها على دعوى كما يقبل دعوى علم النساء فى ثبوت مدعى الاحلام من الصبى والحيض والطهر من المرأة والجواب المنع عن كونه من الامور الخفية بالنسبة الى العلماء والعارفين فظاهر واما بالنسبة الى الجاهلين فلتمكنهم من الرجوع الى العارفين او غيرهم من الطرق المذكورة انفا سابقا ويمكن فى الانه كلية الكبرى بعدم الاطراد وحمله على عدم المرأة والصبى قياس لا نقول به ومنها اية الانذار فانها باطلاقها شاملة للانذار بطريق الرواية والانذار بطريق الفتوى فيجب قبول فتياه بمجرد ادعاء كونه صالحا للافتاء اذ لم يشترط فى القبول العلم ببلوغ المنذرين الى درجة الاجتهاد لان المراد بالتفقه هو تعلم المسائل التى يشترط لتحصيل ملكة رد الفروع الى الاصول واستنباطها منها كما هو المصطلح عليه عند الفقهاء لانه اصطلاح مستحدث من المتأخرين كثيرا عن صدر الاية الشريفة لعدم العلم بلوغهم درجة الاجتهاد لم يقيد اقوالهم اجماعا والجواب ان التفقه عبارة عن تحصيل الفقه وهو اما بطريق التقليد او الاجتهاد والاول خارج عن مورد الكلام لانه لا يرضى قبول المقلد والثانى يتوقف على ثبوته فى نفس الامر اذ الالفاظ موضوعة للمعانى النفس الامرية وجواز الاعتماد فيه على مجرد دعوى المتفقه مما لا اشعار به فى الاية ومنها اية الذكر ووجه الاستدلال بها انه سبحانه امر بالسؤال عن اهل الذكر من غير تقييد بشرط او لا اشتراط ما يخرج ما خرج منه بدليل وهو من علم كذبه او شك فى عدالته او علم عدم عدالته ونحو ذلك وبقى الباقى مندرجا تحته ومنه مدعى الاجتهاد ولم يعلم فساد دعواه مع العلم بعدالته والجواب المنع من شمول الاية لما نحن فيه لعدم انفهامه منها ولو سلم فيقول انها لا تنفع الا بجواز الرجوع الى اهل الذكر ولا خفاء فى انه يجب العلم بكون المسؤول عنه من اهل الذكر فى الواقع لما مضى انفا ومجرد دعواه لا يقتضى ذلك مضافا الى ان المفروض ما يثبت كونه من اهل الذكر اذا كان فى الواقع مجتهدا فاذا توقف ثبوت كونه مجتهدا على ثبوت كونه من اهل الذكر كان الاستدلال لزم الدور ومنها اية النبأ وجه الاستدلال بها انها مطلقة بقبول خبر العدل اذا اخبر باجتهاد نفسه والجواب ان ما يدل على الاية الشريفة باقى عن الاستدلال بها على حجية خبر الواحد وحجيتها فى الجملة انما كان اجماعيا من ضرورية لان ثبوتها فى موضوع النبأ غير معلوم والتحقيق ان انما علم عدالة المدعى وبيان اتصافه بالمعاشرة التامة والصحبة المتاكدة وعلم من احواله انه لا يميل الى المراتب الجليلة والشهرة والعوارض الدنيوية

فالاكتفاء بمجرد دعواه وتصديق قوله لا يخلو من العبد **فصل** فى شرائط التقليد اعلم انه قد شرط فى التعليد شرائط وهى على ثلثة انواع نوع منها يرجع الى المستفتى ونوع اخر يرجع الى المفتى وثالث يرجع الى الحكم المفتى به اما الشرائط الراجعة الى المستفتى فامور منها ان يكون بالغا فلا عبرة بتقليد الصبى وان كان مميزا او مبنى على كون افعال المميز من الصبيان تمرينية وهو خلاف التحقيق بل الذى تقتضيه التحقيق ان افعاله شرعية وحينئذ فيصح تقليد الصبى المميز لانه فعل شرعى وكل فعل شرعى صادر منه فهو صحيح مع ان شرعية ساير عباداته متوقف على ذلك او يظهر الثمرة فى عدوله عقد المالكية من العدول فعلى القول بكونه تمرينيا جاز وعلى القول بشرعيته لم يجز وفيما لو بلغ عشرا وقلد من يقول بصحة عتقه فاعتق مملوكه فعلى القول بالشرعية يكون تقليده شرعيا والعتق عليه العبد وعلى القول بتمرينيته اعماله يكون العتق تمرينيا ولم يلزم الانعتاق عليه وكذا الكلام فى استصحاب تقليده الى ما بعد البلوغ اذا مات مفتيه قبل بلوغه عند القائلين بجواز البقاء على تقليد الميت فعلى القول بشرعية يجوز البقاء او الاستصحاب ومن جعله تمرينيا لا يجوزه دون ذلك كله ولا فرق بين تقليده فى الوجوب والتحريم وغيرهما ولا تقديح فيه بعدم تعلق خطاب الوجوب والتحريم به فى حال الصبى لان فعلية الحكم لا يعتبر فى صحة التقليد كما يشهد بذلك صحة تقليده فاقد شرط تعلق الخطاب بالنسبة الى البالغ ومنها ان يكون عاقلا حال التقليد فلا عبرة بتقليد المجنون حال جنونه وان تصور التقليد وعقد قلبه لعدم الاعتداد بفعله نعم لو قلد حال العقل ثم جن استمر التقليد فى حقه وتظهر الثمرة فى حق وليه وفى حقه بعد الافاقة بمعنى انه اذا قلد فى حال عقله ثم جن وافاق لا يجب عليه التقليد مرة اخرى فى حال افاقته بل يكفى التقليد الصادر منه فى حال عقله وفى حال افاقته وكذا لا يجب على وليه ان يقلد مرة اخرى للتصرف فى حال جنونه بل يكتفى الولى بتقليده فى حال عقله للتصرف فى المعاملات عنه حال جنونه هذا وينبغى بمناسبة المقام صرف الكلام الى تحقيق حقيقة المجنون والفرق بينه وبين السفيه حيث انه قد تعلقت احكام كثيرة فى الايات والاخبار وكلمات العلماء الاخيار بالمجنون والسفيه كنفى الحرج وثبوت الحجر وثبوت الولاية ونفى الكفالة وعدم قبول الاعترافات والاقارير ومصاديق العنوانين غير منضبطة فى كتب القوم فتحقيق الحال فيهما وبيان ماهيتهما والامتياز بينهما من الامور المهمة فنقول المجنون من ابتلى بمرض الجنون والسفيه من كانت به السفاهة ثم الجنون على ما يظهر من كتب الاطباء وكلماتهم ليس اسما لمرض شخصى معين بل هو اسم لجميع الامراض الدماغية الباعثة لاختلال العقل وفساده ويعبرون عنها بفساد العقل اعم من ان يكون الفساد فى نفس القوة العاقلة او فى قوى اخر لها كالمفكرة والمتخيلة وغيرهما ولها انواع مختلفة واسامى متشتتة متفاوتة ثم قيل الجنون فنون والاطباء لما كان مرضا من الامراض الدماغية الا انه ليس فى كتب الاطباء معنونا بعنوان خاص

ولا اسما لمرض معين بل يتولد من تغير جملة من الامراض المخصوصة المعنونة بعنوانات معينة من جملة الامراض الدماغية الموجبة لفساد العقل بان نذكر لبعض عبارات شرح الاسباب نفيس المتطبب الكرمانى ومتنه للحكيم نجيب الدين محمد بن على السمرقندى ونحو الذى هو للاستاذ الحكيم نفيس بن عوض بن الحكيم شاهدا على ما ادعيناه فنقول قال الماتن بعد بيان المالنخوليا بانه تغير الظنون والفكر عن المجرى الطبيعى الى الفساد والخوف لمزاج سوداوى يوحش روح الدماغ ويفزعه وبان بعض انواعه ما كان من احتراق المرة السوداء وحدوثه عن احتراق السوداء الطبيعى فان صاحب ذلك يكون كثير التهيج والشارح انما قيد السوداء بالطبيعى لان ما كان عن احتراق الغير الطبيعى هو الجنون لا المالنخوليا وسيعتبر الفرق بينهما انتهى ولا يخفى ان مفاد الكلامين ان الجنون مرض دماغى حيث قال المصنف او لا المزاج سوداوى يوحش روح الدماغ ثم يفى لبعض اقسام هذا السوداء الموحش لروح الدماغ معتبرا بقيد الطبيعى محترزا عن الغير الطبيعى وقال الشارح تاركا ان ما كان عن احتراق الغير الطبيعى هو الجنون ومن البين ان العنوان هو السوداء الموحش لروح الدماغ وانما التفاوت بكونه طبيعيا وغير طبيعى كما يشهد به سوق الكلام وحينئذ فيكون حاصل المراد ان ما كان من هذه المرة السوداء الموحش لروح الدماغ حادثا عن احتراق السوداء الغير الطبيعى فهو الجنون ثم قال المصنف فى بيان بعض اخر من اقسام المالنخوليا الذى قد عرفت ان نوع منه هو فساد روح الدماغ وان كان حدوثه اى المالنخوليا عن احتراق الصفراء فيكون معه الجنون وقال الشارح معنى الجنون وهو عند القوم عبارة عن الاختلاط الردى الذى يكون معه توثب وهيجان وحدة وشغب وعضب وسوء خلق وسبب ذلك افراط الحرارة واحدة ثم قال الماتن والهيجان وفسره الشارح بالتحير وتشتت العقل ثم قال الماتن والهذيان والصياح والاضطراب وعلله الشارح بقوله لغلبة الحرارة واستيلائها على الدماغ وانت خبير بان هذا الكلام ايضا مشاور صريح فى كون الجنون مرضا دماغيا وذلك لان اصل المالنخوليا هو فساد روح الدماغ لسوداء موحش لروحه ويكون كلام الماتن فى هذا المقام انه ان كان السوداء فى المالنخوليا حاصلا عن احتراق الصفراء فيكون معه جنون ثم الشارح فسره بما ترى ولا ريب ان مراده من الاختلاط الردى هو اختلاط العقل اعنى فساده لان العلة فى الدماغ فلا محالة توجب اختلاط العقل مضافا الى التغيير والهيجان بالتحير وتشتت العقل ثم تعليله ذلك على الهذيان والبدء باستيلاء الحرارة على الدماغ وعلم من تعريف الجنون فى المقام الفرق بينه وبين المالنخوليا الذى وعده الشارح وعلم ان الجنون اخص من المالنخوليا مطلقا وكيف كان المتولد من كلامى الماتن والشارح فى المقام ان الجنون مرض دماغى يوجب فساد العقل

واختلاله ثم قال المصنف ونوع اخر يسمى مانيا وقال الشارح لعله جعل النوع اخر من الماليخوليا تشبيها لصاحبه
بالسبع فان ترجمته باللغة اليونانية الجنون السبعي وقال الرازي وبعض المتاخرين ترجمته الجنون الهائج انتهى
وقال المصنف وداء الكلب الماني جنون كلبي وفسره الشارح بانه جنون لكون مع غضب واضطراب قلوب
وسبعية ثم قال الماتن ونوع اخر يقال له القطرب وبين الشارح لعله جعل نوع اخر من الماليخوليا لوجه التسمية
بانه لفظ سرياني ومعناه الجنون السوداوي كما قال الماتن وهو جنون لفرط مع رسام حار صفراوي حتى يكون
الانسان مع انه يسمى بهذا الجنون مضطربا ثم بعد بيان معالجة هذا النوع قال والنوع الاخر من اختلاط العقل
الهذيان وبين الشارح وجه التسمية بانه لتسميته باسم عرضه اللازم كما فسره المصنف بانه آفة في الافعال الفكرية
بحسب التغير ويكون اما بسبب البرسام نفسه خاصة بطنه الاوسط الذي هو محل القوة الفكرية اما لامتلائه والمرة
السوداء الماتن قال واما هو ... ثم قال الشارح الدماغ بسبب التجفيف مثلها
لمرج الضمير وسبب الانعدام ومفهوم العدم قول المصنف مادة روح غريزية وفسره الشارح بالرطوبة و
قال الماتن بمثلها يمكن ان يحفظ طريقة العقل وفسر الشارح العقل ... مثلها الى المادة بانه
انما هو المشهور عند الجمهور وهو جودة الرأي فيما يدبر به امر المنزل والمدينة وجهة المعاش ونيل الخيرات
ولا يتم هذه القوة الا عند رطوبة الدماغ ... لانتعاشه المنجلية ليتولد فيه روح غريزية يستمد
من الروح القلبي الى ان قال وقد يعرض لنقصان العقل لاستيلاء الحر واليبس على الدماغ فلا يتولد الروح
الغريزية قدر ما ينبغي ان يتولد بحسب اصل الجبلة والغريزة انتهى ولا يخفى ان هذه الكلمات المبنية لجملة من
انواع الماليخوليا الذي يكون مرضا دماغيا ... هذا مجال جنونا ... باختلاط العقل والهذيان
المعبر بكونه آفة في الافعال الفكرية من جهة امتلاء البطن الاوسط من الدماغ الذي هو محل القوة الفكرية
وانه مع ... الدماغ لا يبقى طريقة العقل محفوظة فانها بجملتها وانضمام بعضها الى بعض يدل على ان
الجنون مرض دماغي يوجب فساد العقل واختلاله سواء كان الفساد في نفس القوة العاقلة كما يدل عليه قول
الشارح سابقا في تفسير الجنون باختلاط ... فساد العقل نفسه كما يشهد به سياق كلامه في القوى
الخادمة لها كالمفكرة والمخيلة كما يدل عليه قول المصنف وهو جنون مفرط حتى ان الانسان مع انه يسمى بهذا
جنونا مضطربا لوضعه الى الرسام والهذيان بمثابة من الفساد في القوة المفكرة وهي والمخيلة متحدان
بالذات لانها ان فعلت باستخدام العقل تسمى مفكرة والا تسمى متخيلة ويستفاد من جميع ما ذكرنا ان الجنون انواع

جنون

جنون سبعي وجنون مفرط سوداوي وجنون صفراوي وكل منها ذو مراتب مختلفة ودرجات متفاوتة
الشدة والضعف وقد يوجب الورم السوداوي الحاصل في احد حجابي الدماغ او فيهما المسمى بالقرانيطس زوال العقل بالجنون
والظاهر ان مراد ... انواع الجنون لا يكاد يزول العقل بالكلية وحيث انه على انواع مختلفة وكل منها ذو
درجات متفاوتة فقد اشتهر عند العقلاء ان الجنون فنون والقدر المشترك الجامع بينها هو فساد العقل كما يستفيد
من كلمات الاطباء وهو المصرح به في كتب الفقهاء رضوان الله عليهم ... في رحمه الله قال في المسالك
وهو اي الجنون يتناول باطلاقه لجميع اقسامه فان الجنون فنون والجامع بينها فساد العقل كيف اتفق وقال في الروضة
البهية الجنون فنون والجامع لها فساد العقل ... وجه يكون وعن العلامة رحمه الله انه قال في التحرير الجنون هو فساد العقل وحكى الفاضل ...
رحمه الله عن بعض المشايخ انه قال في شرحه على انواع الجنون وهو فساد العقل المستقر الغير المستند الى السهو
المترقب الزوال والاغماء العارض من غلبة المرة واما السفاهة فهو عبارة عن خفة العقل ونقصانه وعدم
كماله بالنسبة الى عامة اهل المعاش والمحاورات اي بالنسبة الى العقل المحتاج اليه في طرق المعاش والمعاملات
مع اهل المحاورات والعادات كما يشهد به العرف وصرح به اللغويون والمفسرون ففي النهاية الاثيرية السفه في الاصل
الخفة وعن الهروي في تفسير قوله سبحانه فان كان الذي عليه الحق سفيها اي خفيف العقل وعن الفيروزابادي
انه قال في القاموس السفه محركة وكسحاب وسحابة خفة الحلم ونقيضه او ضد الحلم بالكسر العقل وعن الجوهري
انه قال في الصحاح السفه ضد الحلم واصله الخفة والحركة وعن البيضاوي انه قال في تفسير قوله عز وجل انؤمن
كما آمن السفهاء السفه خفة وسخافة الرأي يقتضيهما نقصان العقل والحلم يقابله وقال في تفسير قوله سبحانه
سيقول السفهاء من الناس اي الذين خفت احلامهم وعن بعض اخر انه قال السفهاء في هذه الآية ...
العقول وبالجملة كلمات اللغويين والفقهاء متطابقة في تفسير هذين اللفظين بما ذكرنا من ان الجنون هو فساد
العقل وضياعه وخلله واختلاله والسفاهة خفة العقل ورداءته ونقصانه وسخافته والعرف ايضا
يساعد ذلك ويدل عليه فان كل من فسد عقله واختل يحكم اهل العرف بكونه مجنونا وكل من خف عقله ورد يحكم
بكونه سفيها ويكون بانه ليس فاسد العقل ولكنه خفيف العقل وعن المحقق الشيخ علي رحمه الله انه صرح في مسئلة عدم جواز
السفيه على النكاح بانه بالغ عاقل وان اردت معرفة الفرق بين فساد العقل وخفته فعليك بالاكل والمحسوس فان
الفساد والنقص فيها فان اللؤلؤ اذا خرجت من الصدف فتارة تكون فاسدة ضائعة لا لاجل كونها متغيرة او تحيث
تنقلب اجزاؤها اذا فركت باليد واخرى يكون غير حسنة لكون انه قل صفاؤها ونحو ذلك وانظر الى البطيخة
الى الفرق ... بالملاحظة

فانها اذا كانت بحيث خرجت عن طبيعتها الاصلية وحدث فيها امر مفسد لها كالمر والدود ونحوهما يقال انها فاسدة واذا لم
تكن كذلك ولكن كانت النقص فيها من ساير الجهات ... البطيخ اما النقصان حلاوتها او قلة لطافتها يقال انها ناقصة ورديته سواء كان ذلك
النقص لاجل عدم بلوغها او ان الكمال في اوائل نموها او لاجل كون ذاته كذلك كالبطيخ الغير الحلوة وما كان من القسم الاول
لم يكن له طالب بل يطرح الا اذا كان فساده قليلا فيباع بعد قلعه وما كان من القسم الثاني يكون له طالب ويعطى بها ان
كانت قيمته انقص مما هو حلو لطيف وبالجملة فساد العقل يجمع انواعه المختلفة هو الجنون والمتصف به يكون مجنونا الا اذا كان فساده
في غاية القلة بحيث لا يلتفت اليه اهل العرف وخفته بالنسبة الى عقول غالب الناس سفاهة والموصوف به يكون سفيها الا اذا كانت
خفته قليلا على حد لا يلتفت اليه اهل العرف سواء كانت الخفة من جهة عدم بلوغه حد الكمال كالصبيان ام باعتبار ذاته كما
للبلهاء والحمقاء وكما ان الجنون فنون وله انواع متفاوتة فكذلك السفاهة له مراتب مختلفة ومن افراد السفيه
هو المصطلح عليه عند الفقهاء وحدوده بانه الذي ليس له ملكة اصلاح المال في طرق حفظه فالمناط فيه فاقد الملكة
لا غير المصلح للغرض من الاغراض مع كونه عالما بعدم الاصلاح ولا شك في ان فاقد تلك الملكة يكون خفيف
العقل وان لم يبلغ الى حد الفساد ليلحق بالمجنون وايضا فان الامام عليه الصلوة والسلم قد فسر السفيه بذلك وهذا
الاصطلاح ماخوذ من اللغة لوضوح ان كل من هو كذلك فهو خفيف العقل وربما يتوهم ان السفاهة من اقسام
فساد العقل والظاهر ان منشأ هذا الوهم ما صدر عن بعض من المتاخرين حيث جعلوا السفيه في كتاب النكاح قسيما للجنون
وادرجوهما تحت فساد العقل فهم ذلك من ذلك المتوهم غافلا عما نص عليه اكثر منهم من انه قسيم لفساد العقل لا قسم منه
مع تصريح بعضهم بان السفيه بالغ عاقل كما عن الشهيد الثاني رحمه الله في الروضة والمحقق الشيخ علي اعلى الله مقامه في
جامع المقاصد فان قلت لا خفة العقل الا ينفك عن فساد العقل فبهذا الاعتبار يكون خفة العقل من اقسام فساده قلت
هذا بين الفساد بشهادة اهل العرف فانهم يطلقون خفيف العقل على ابناء التسع سنين وعشر سنين ولا يطلقون عليهم
فاسد العقل بل خصوص ذلك بمن كان في عقله نوع اختلال وفساد وكل منهما ينفك عن الآخر لوضوح ان
الاختلال والفساد مغاير للخفة والنقصان بل البديهة حاكمة بذلك فان قلت ان المعروف عند عوام
اهل هذا الزمان عدم اطلاق السفيه على من خف عقله بالنسبة الى الرجال ولم ينقص عقله عن غالب ابناء سنه واقرانه
ومقتضى ذلك ان السفيه ليس مطلق خفيف العقل بل لا بد فيه من الفساد قلت ان ذلك غير معلوم ولا محقق بل هو في
بادي الرأي واما بعد تدقيق النظر يعلم ان الامر ليس كذلك لاتفاق الكل على ان الرشد الذي هو مقابل السفه
مسلوب عن الشخص المذكور اي خفيف العقل بالنسبة الى الرجال ولم ينقص عقله عن غالب ابناء سنه واقرانه

حينئذ

حينئذ ان الرشد يكون مسلوبا عنه فيكون سفيها البتة لكون السفه والرشد متقابلين تقابل امرين لا ثالث لهما
مضافا الى ان الاطلاق المذكور يعني اطلاق السفيه على فاسد العقل او من نقص عقله عن اقرانه انما هو عند عوام العجم
الذين لا عبرة بهم في امثال المقام اذ الكلام في لغة العرب واهل العرف منهم وقد عرفت ان المناط في التسمية بالسفيه
عندهم هو خفة العقل وان لم يبلغ الى مرتبة الفساد ثم انه ترتب على فساد العقل بجميع فنونه وانواعه اسقاط التكاليف
الشرعية قاطبة بدنية كانت ام مالية وعدم صحة الاقارير والعقود والايقاعات كتابا وسنة واجماعا بل ضرورة
لاختصاص تلك الامور بالعقلاء ومن الواضح ان الفاسد العقل ... الشرع فاقد العقل ... فلم يكن ... التكليف
مرفوعا عنه بالمرة وقد ورد في الصحاح المستفيضة عن معادن العصمة عليهم الاف الصلوة والتحية ان الله لما خلق العقل
لما خلق العقل قال له اقبل فاقبل ثم قال له ادبر فادبر ... اياك آمر واياك انهى واياك اعاقب واياك اثيب وبك آخذ وبك اعطي ويستفاد منها
انحصار مدار التكليف في العقل فالمجنون لا يتوجه اليه التكليف والمناط في معرفته هو العرف فمن صدق عليه
انه مجنون من افراد الانسان يرتفع عنه التكليف ومن شك فيه انه هل هو مجنون ام عاقل لوقوع التشكيك كثيرا
في المصداقات العرفية يلحق بالاعم الاغلب ويرجع في حقه الى العمومات الدالة على التكليف كقوله تعالى يا ايها الناس
اعبدوا ويا ايها الناس اتقوا واقيموا الصلوة وآتوا الزكوة ويا ايها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام كما كتب
على الذين من قبلكم واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل ولله على الناس
حج البيت من استطاع اليه سبيلا ومن كان منكم ... الى غير ذلك واما السفيه فلا يسلب عنه
شيء من التكاليف الشرعية البدنية والمالية نعم يحجر عليه عن التصرفات المالية في بعض اقسامها وذلك لانه ليس في
الشرعية المطهرة دليل يثبت الحكم على المجنون او يتفرع عليه ولا في حق السفيه المعتقد الا الى دليل يمنع عن تصرفاته
توضيح المقام ان للعقل درجات غير محصورة فان اصل العقل شيء وكماله شيء اخر وكما ان كماله ذا ثلاث وهكذا
الى ان ينتهي الى اكمل العقول وهو عقل خاتم الانبياء والمرسلين صلى الله عليه وآله كما يدل عليه الحديث المروي عن ... ان
الله سبحانه قسم العقل ... جزء فاعطى محمدا صلى الله عليه وآله تسعة وتسعين جزءا ثم قسم بين العباد جزءا واحدا
فعقل المعصوم اذن اكمل العقول ثم تنزل تتدرجا الى ان ينتهي الى عقول غالب الناس المتوجهين في التدبير
بامور المعاش خاصة ومع المعاد فمن مراتبه ما ورد في الخبر بعد السؤال عن العقل قال عليه السلم ما عبد به الرحمن
واكتسب به الجنان قال قلت فالذي كان في معوية فقال تلك النكراء تلك الشيطنة وهي شبيهة بالعقل وليست بالعقل
بعض العقل الذي له نوع من الكمال ولذا قال ابو جعفر عليه السلم في رواية ابي الجارود انما يداق الله العباد في الحساب

يوم القيمة على قدر ما آتاهم من العقول في الدنيا وقال ابو عبد الله عليه السلم في رواية سليمان الديلمي ان الثواب على قدر العقل يعني
ان العقول لما كانت مختلفة بحسب الكمال والنقص يقع الدقة في الحساب والتكاليف والثواب على مراتب العقول فالاتم عقلا
اشد تكليفا واكثر ثوابا والى بعض مراتبه اشير في رواية الحسن بن الجهم عن ابي الحسن الرضا عليه السلم قال ذكر عنده
اصحابنا وذكر العقل قال فقال لا يعبؤ باهل الدين ممن لا عقل له وعلى كل المراتب وان اقتضت التفاوت في المقام في
الحساب والثواب والعقاب الا انه لا تختلف التكاليف المتعلقة بعامة الناس بمجرد اختلافها لان المناط فيها اصل العقل
العاري عن الفساد وان كان لبعضه نقصا بالنسبة الى بعض آخر فكان كل ناقص بالقياس الى فوقه سفيها كما ورد
في الخبر ان شارب الخمر سفيه والعالم المنهمك في الدنيا سفيه ولكن ليس المراد منها السفيه المحجور عليه لانه لا يطلق عرفا ولغة
الا على من خف عقله بالنسبة الى غالب الناس البالغين عقولهم الى كمالها بحسبهم من امر المعاش والعادات في المعاملات
فمن كان عقله انقص من عقولهم يسمى سفيها مطلقا ويكون في الشريعة محجورا عليه في التصرفات المالية فميزان السفاهة
المطلقة وعدمها هو عقل غالب اهل المعاملات والمحاورات والعادات وربما يتوهم اعتبار الميزان في الاصناف لا في
غالب النوع فيقال ان ميزان كل صنف هو غالب اهل ذلك الصنف فالسفيه من الذكور هو الذي بلغ خمس عشرة سنة
وخف عقله بالنسبة الى غالب المذكرين البالغين الى هذا السن والسفيه من الاناث من بلغت تسع سنين وخف عقلها بالنسبة
الى غالب المؤنثين الواصلين الى تلك الدرجة فيقال ان اللاتي بلغت اسنانهن تسع سنين على قسمين قسم يكون على
ما في غالب افرادهن من العقل والفطانة وقسم قل عقله بالنسبة الى غالب الافراد والاولى رشيدة لا ولاية للحاكم
عليها في تزويجها بل هي مستقلة والثانية سفيهة لها الولاية عليها وقالوا ان هذا المعنى المراد من السفيه بالمقايسة الى
الاصناف هو المراد من السفيه المندرج تحت قلة العقل ويطلق كل من السفهاء والمباين على الآخر على سبيل الترادف
والذي اراه ان هذا التوهم فاسد بل المناط في الميزان هو عقل غالب افراد النوع دون الصنف لان العقل المعتبر
في الرسوم والعادات والمعاش والمحاورات والمعاملات له حد محدود اذا نقص عنه يقال لصاحبه انه خفيف العقل
او قليل العقل او ناقص العقل على سبيل الاطلاق فانه يقال للذكر والانثى المذكورين فلان طفل قليل العقل
او خفيف العقل مضيع للمال واذا كان كذلك يكون سفيها اذ السفاهة في اللغة والشرع لم يفسر الا بهذا المعنى
فيدون ملاحظة اغلب افراد الصنف اذا كان جميع اهل الصنف او غالبهم اخفاء العقول ولولا ذلك لما صح صدق
خفيف العقل او قليله على ابن تسع سنين اذا لم يكن اخف عقلا من ابناء سنه وملاحظة الصنف تقتضي عدم صحة هذا الصدق
وفساد ذلك اظهر من ان يبين لوضوح ان اهل العرف يقولون للاطفال الذين في مبادي عقولهم انهم لم يكمل عقلهم بعد

لعدم

اذ انهم بعد قليلو العقل واذا قيل لهم ذلك لم تكن السفاهة كما عرفت من انه خفة العقل وقلته فلا محالة يكونون سفهاء
بل نرى قاطبة اهل العرف يقولون فلان ليس رشيدا ولم يبلغ رشده والرشد ضد السفاهة اجماعا فمن لم يكن رشيدا فهو
سفيه لا محالة نعم لما تداول في هذه الازمنة عند العوام اطلاق كل من السفهاء والمجانين مرادفا للآخر صار ذلك
منشأ التوهم المتوهم هنا ودرج السفيه الملحوظ بالاضافة الى الصنف تحت قلة العقل ولو صح ما ذكره لزم جواز تزويج
بنت التسع سنين المساوية لاقرانها في العقل بدون اذن الولي [redacted] ولو بلغت عشرين
سنة وكانت على هذا القدر من العقل بل ولو اكثر اذا لم تكن مساوية لاقرانها من بنات عشرين سنة احتاجت في
التزويج الى الولي وفساده واضح فالمدار في الميزان هو ملاحظة غالب افراد النوع وان من نقص عقله عن عقولهم
فهو سفيه ثم ان لهذا النقص مراتب متفاوتة وانواع مكثرة غير محصورة فمن ضعفاء العقول من تضحك كثيرا في غير موقعه
ومنهم من يتكلم بكلمات مستهجنة ومنهم من ينظر بانظار غير مرعية ومنهم من يتبذ بدون باعث عليه ومنهم من يفعل مشية
حركات مستقبحة وهكذا ومنهم من يصرف المال في مصارف غير لائقة بحاله من غير درك عدم لياقته وضياعه وليست له
ملكة اصلاح المال في حفظه بل له ملكة افساده وتضييعه ومنهم من ليس له ملكة اصلاح العيال ومنهم من ليس له ملكة اصلاح
الاولاد وهكذا وكل ذلك لا يخلو عن خفة عقل ونقصان فيه وان اختلفت آثاره وقد يكون له مرتبة من مراتب السفاهة
ولكن يصلح المال غاية اصلاح ويحفظه اكد حفظ كما يشعر به ما ورد في رواية عبد الله بن سليمان قال سمعت ابا عبد الله عليه السلم
يقول ان الله جل ذكره وسع في ارزاق الحمقاء ليعتبر العقلاء ويعلمون ان الدنيا ليس ينال ما فيها بعمل ولا حيلة وجميع هؤلاء
الاصناف مكلفون بالتكاليف الشرعية ومتساوون مع غيرهم في الاحكام الاصلية والفرعية من غير كلام وصنف منهم
الاخفيف العقل الذي ليس له ملكة اصلاح المال او له ملكة افساده فانه محجور عليه في الشريعة من التصرفات المالية ولا يصح له
العقود والايقاعات المتعلقة بالمال بدون اذن الولي ولا يسمع منه الاقارير المالية او المتعلقة باهل المال الا
والاخبار والايات فهذا النوع من السفيه مخصوص بالفقهاء فالسفيه المحجور عليه في التصرفات المالية هو الذي يصرف الاموال
في غير الاغراض الصحيحة عند العقلاء غالبا بالنسبة الى حاله بحيث يعاب على ذلك عرفا وغالبا ولذا فسر الفقهاء جميعا
السفيه المعنون في كتاب الحجر بهذا المعنى فعن العلامة رحمه الله انه قال في القواعد واما الرشد فهو كيفية نفسانية تمنع من
افساد المال وصرفه في غير الوجوه اللائقة بافعال العقلاء وقال ايضا واما السفيه فهو الذي يصرف امواله في غير
الوجه الملائم لافعال العقلاء وعن المحقق رحمه الله انه قال في الشرائع اما السفيه فهو الذي يصرف امواله في غير الاغراض
الصحيحة وعن الشيخ رحمه الله انه قال في الخلاف والمبذر سفيه وعن المقداد انه قال في التنقيح لا شك ان المفهوم

من الرشد عرفا هو اصلاح المال وعدم الانخداع في المعاملات وعن العلامة في التحرير انه قال الرشد هو الصلاح في المال وقال
المحقق في النافع السفيه هو الذي يصرف امواله في غير الاغراض الصحيحة فلو باع والحال هذه لم يمض بيعه ويصح طلاقه وظهاره واقراره
بما لا يوجب مالا وعن الفاضل السبزواري انه قال في الكفاية واما السفيه فهو الذي يضيع المال او لا يصلحه او يصرفه في غير الاغراض الصحيحة
اللائقة بحاله على وجه يكون شرعا من ذلك عند العقلاء الى ان قال ولو باع السفيه لم يمض بيعه وهبته واقراره بالمال ويصح
خلعه واقراره بالنسب اذا لم يوجب النفقة وبالقصاص الى غير ذلك من عبارات الفقهاء رضوان الله عليهم بل هي مطابقة على ذلك
وقد فسر السفيه بهذا المعنى في بعض الروايات ايضا ففي موثقة عبد الله بن سنان وجازه الان تكون سفيها او ضعيفا فقال
واما السفيه فقال الذي يشتري الدرهم باضعافه قال وما الضعيف قال الابله وفي صحيحة عيص قال سالته عن اليتيمة متى يدفع اليها
مالها قال اذا علمت انها لا تفسد ولا تضيع وفي مرسلة الفقيه عن الصادق عليه السلم انه سئل عن قول الله عز وجل فان آنستم منهم رشدا
فادفعوا اليهم اموالهم قال ايناس الرشد حفظ المال ثم ان هذا التفسير للسفيه وغير الرشد الصادر من الفقهاء والوارد في الاخبار
يمكن ان يكون مرادهم منه السفيه المحجور عليه في التصرفات المالية المراد في قوله عز وجل ولا تؤتوا السفهاء اموالكم وفي قوله فان آنستم
منهم رشدا فادفعوا اليهم اموالهم فيكون ما ذكروه بيانا للسفيه المخصوص لا لمطلق السفيه ويكون عرفهم في السفيه مطابقا
مع عرف اللغويين من كونه خفيف العقل ويمكن ان يكون هذا اصطلاحا وعرفا منهم خاصة حيث ان السفيه المخالف لغيره
في بعض الاحكام هو هذا النوع فكثرة استعمال السفيه فيه اوجبت حصول حقيقة عرفية خاصة لهم فيه والملخص انه لا شك
في ان معنى السفيه في اللغة هو خفيف العقل وناقصه ولا في ان السفيه الذي حكم الفقهاء بحجره هو مفسد المال ومضيعه
وحينئذ فاما ان يكون معنى السفيه واحدا وهذا النوع المصطلح يكون السفيه المحجور عليه في المال او يكون له اطلاقات احدها
اللغوي والآخر العرفي الخاص للمتشرعة والامر في ذلك سهل جدا او محصول جميع ما ذكر ان المجنون هو فاقد العقل وضايعه
والسفيه هو خفيف العقل وناقصه او ذلك مع من له ملكة فساد المال او من ليس له ملكة اصلاحه والاول محط رفع التكاليف
وعدم تعلق الاحكام الشرعية والوضعية والثاني ليس له اثر في الاحكام الشرعية والوضعية الا بعض اصنافه وهو الذي
ليس له ملكة اصلاح المال فيتعلق به الحجر في التصرفات المالية ومن يحقق له خفة الحال في المقام فربما يحصل له الخلط في الكلام
او في التعبير فعن الفاضل الهندي رحمه الله في شرح القواعد في شرح قول المصنف ولا يزال الحاكم مختصا في النكاح على البالغ
فاسد العقل بجنون او سفه فانه جعل فساد العقل على قسمين جنون وسفه ومثله نقل الفاضل النراقي اعلا الله مقامه
عن بعض المشايخ في شرح النافع فانه قال في شرح قول المصنف ويثبت ولايتهما اي الاب والجد على البالغ مع فساد عقله
لسفه او جنون وعلى هذا يكون للسفيه اطلاقان او ثلثة فان قليل العقل من غير جنون وخفيف العقل او هو مع المبذر ايضا

ولكنه

ولكنه مناف لما صرح به جماعة من ان المجنون فنون والجامع بين جميع اقسامه هو فساد العقل وكذا ينافيه ما ذكره الشهيد الثاني رحمه الله
في الروضة حيث قال بعد قوله ومن بلغ فاسد العقل وسفيها بالدلالة العطف على المغايرة وان السفيه قسيم لفاسد العقل
لا قسم منه ويرده ايضا عدم ورود تفسير السفاهة بذلك المعنى في كلام اهل اللغة ولا في عبائر الفقهاء ولا في الحديث وقد
القضي عن ذلك كله نقول انه لا دليل على ثبوت ولاية الحاكم على فاسد العقل الذي ليس بمجنون ولا يشمله الاخبار ولا
سائر الادلة الشرعية للسفيه بهذا المعنى نفسه لو لم يكن مجنونا بعين ولا اثر اللهم الا ان يكون قد جعل فساد العقل على المعنى
الاعم الشامل للجنون وخفة العقل الموجب لعدم اصلاح المال ايضا وظننا ثبوت ولاية الحاكم في النكاح على ذلك السفيه
ايضا او كان مراده بجواز الولاية اعم من اختيار التزويج وايقاع النكاح مستقلا ومن توقف نكاح المرأة على اذنه
كما هو كذلك في السفيه بمعنى المبذر على الظهر من كلام صاحب الكفاية في كتاب النكاح حيث نقل عنه انه قال ولا يثبت
ولايتهما اي الاب والجد على البالغ المجنون اذا اتصل جنونها بالصغر عند الاصحاب ولو طرأ الجنون بعد البلوغ والرشد ففي
ثبوت الولاية للاب والجد او للحاكم قولان ثم قال بعد كلام وفي ثبوت الولاية للاب والجد او الحاكم في السفه المتصل بالصغر قولان
اما في الطاري بعد البلوغ والرشد فالمشهور انها للحاكم ثم قال بعد كلام والمحجور عليه للتبذير لا يجوز له ان يتزوج الا مع
الاضطرار فلو وقع كان العقد فاسدا وان اضطر الى التزويج جاز للولي ان ياذن له معينا ام اعتبارات المصلحة سواء عين
الزوجة ام لا الى ان قال وهل يجوز له المبادرة الى النكاح بدون اذن الولي مع امكانه فيه وجهان ولو تعذر اذن
الحاكم جاز له التزويج بدونه مقتصرا على اليقين مهر المثل فما دونه وعن الشهيد الاول رحمه الله انه صرح بذلك في
نكت الارشاد في مسئلة ثبوت الولاية في النكاح للوصي على السفيه حيث قال والحق ثبوتها في البالغ فاسد العقل
او سفيها لامتناع اجبار السفيه بل يجوز توقفه على اذن الوصي وعن الفاضل الهندي رحمه الله في شرح القواعد انه
قال في شرح قول المصنف لا ولاية للوصي الا على من بلغ فاسد العقل قال بجنون او سفه مع الحاجة للضرورة
الى ان قال ولذا ثبتت الولاية عليه للحاكم مع عدم ثبوتها في الصغر الا ان الولاية على السفيه بمعنى وجوب
استيذانه ويمكن ارادة الولاية الاجبارية فيراد بفاسد العقل المجنون خاصة وعنه انه قال في شرح قول المصنف
لا ولاية في النكاح الا على ناقص بصغر او جنون او سفه او رق الا ان الولاية على السفيه انما هي بمعنى توقف نكاحه على الاذن
بخلاف الباقين انتهى ومحصل المرام في المقام ان ههنا امرين موجبين لاثار الشرع احدهما الجنون وثانيهما السفه
بمعنى التبذير وافساد المال والاول رافع للتكاليف الشرعية والثاني مانع من التصرفات المالية واما اكثر من بينهما فلا
حكم له في الشرع ولا دليل على كونه مؤثرا في اثبات او نفي سواء كان سفيها او فساد عقل او غير ذلك فمن ذكر السفه قسيما للجنون في

اقسام فساد العقل فان جعل فساد العقل اعم من خفته فلا مشاحة في الاصطلاح وان كان في ثبوت حكم الجنون له تأمل
وان جعل فساد العقل غير الخفة والسفه عين التبذير وجعله قسيما للجنون والسفه فعليه اقامة الدليل على ثبوت
ما اثبته له وكونه موردا للحكم الشرعي نفيا او اثباتا وانى له ذلك اذ لا دليل على كون السفه بمعنى فساد العقل ولو سلم
فلا دليل على تعلق التكاليف الشرعية بالسفيه بمعنى فاسد العقل مع ان التكاليف الشرعية متعلقة بالسفيه اجماعا
الا التصرف في المالية وبالجملة كون السفه بمعنى فساد العقل لا دليل عليه كما ان كون السفيه بمعنى فاسد العقل مكلفا
بالتكاليف الشرعية لا دليل عليه وحمل لفظ السفيه في بعض الاخبار على ذلك بمجرد الاحتمال لا يصلح دليلا لاثبات
الحكم له ومن جعل السفه قسيما للجنون في اثبات الولاية عليه من غير ادخاله في فساد العقل فان اراد غير الخفة والتبذير
يرد عليه ما ذكر من عدم الدليل على ثبوت الولاية عليه وان اراد خفة العقل والتبذير منه فان اراد ثبوت الولاية عليه
في النكاح بمعنى توقف صحته على اذن الولي لا الولاية الاجبارية بان يكون له الولاية في ايقاع النكاح استقلالا
فهو صحيح ومختار عندنا ايضا وان اراد كون الولي مستقلا في ذلك بان يكون له الولاية الاجبارية كما في ولي
الصغار والمماليك فعليه اقامة الدليل عليه وليس فليس اذا عرفت هذا وتحققت حقيقة المجنون ومهية السفيه
ووقفت على وجه الامتياز بينهما فلنرجع الى ما كنا فيه من بيان الشرائط المعتبرة في المستفتي فنقول ومنها
ان لا يكون مجتهدا متمكنا من تحصيل الحكم في الواقعة بالاجتهاد على الوجه المعتبر وقد تقدم تفصيل القول فيه ومنها ان يكون
عالما باجتهاد المفتي وشرائطه وقد مر طرق معرفته فلو استفتى من لا يعتقد تقليده مطلقا او من لا يعتقد جواز تقليده
بالخصوص لم يصح لعدم تحقق الاخذ في حقه حقيقة وتظهر الثمرة فيما لو انكشف كون الحكم بخلاف ما افتى به فلا يعتد بما
فعله قبل ذلك ومنها ان يكون مؤمنا حال تقليده اذا كان المفتي مؤمنا فلا عبرة بتقليد الكافر ولا المخالف
لعدم صدق الاخذ بقوله في الواقع ونفس الامر لكونه على خلاف معتقده نعم لو فرض ان اعتقاده اعتقد جواز تقليد
المؤمن كما في المرتد الذي لم يقبل منه الاسلام لكونه عن فطرة او الكافر بالجحود او بهتك شعائر الله ويعد من ترتب
احكامه عليه وتظهر الثمرة في جريان احكام التقليد عليه من صحة عقوده وايقاعاته ومعاملاته وبطلانها ونفوذه وفي
ارتفاع الاثم عنه اذا قلده في اباحة ما وقع الخلاف في كونه مباحا وكان في الواقع حراما وفي جواز عدوله على
القول بعدم جواز العدول وفي استصحابه على تقدير موت المفتي لا سيما اذا استمر بعده ونحو ذلك ولو قلد الكافر
في احكام وضعية من ملكية او صحة او فساد لاهل مذهبه ثم تصح تقليده في مذهبه لزمه تلك الاحكام بالنسبة
الى الوقائع التي قلد فيها حال كفره فيحكم بصحة عقوده وايقاعاته مستمرا الى ما بعد الاسلام لو اسلم ما لم يكن لاستمراره مانع

في شعائر الله

ثم انه لا يشترط في التقليد الاخذ بقول المجتهد شفاها بل يجوز الاخذ بقوله ممن علم اجتهاده واجتماعه لجميع الشرائط المعتبرة فيه
بواسطة عدلين بل وعدل واحد ايضا اذا اطمأن القلب بقوله وكذا يجوز العمل بكتابه المعمول للتقليد والعمل اذا علم تصحيحه

في شرع الاسلام كالبقاء على نكاح المحارم او ما زاد على النصاب او من لا يطأ باجنبيها او ابنها او بحليلة نكاح من هو منه ونحوها
ولا ينافي ما ذكرنا من استمرار الصحة فيما يصح استمراره وترتب احكامها عليها كون الكافر مكلفا بالفروع ومعاقبا عليها
لوضوح عدم المنافاة بين الحكم الوضعي والشرعي فصحة عقد مثلا لا ينافي تحريمه كما انها لا تنافي تحريم الاستمتاع كما في تحريم
مثله للمسلم ايضا في بعض الاحيان كما في صورة العقد وشبهه وآثار الصحة فيما يحكم باستمراره من التمليك والتملك والبينونة
في الطلاق والتحرير في العتق على القول بصحة العتق من الكافر ولحوق الولد في النكاح واستحقاق الزوجية عليه من الحقوق
المقررة في الشريعة لا اشكال في شيء من ذلك بالنسبة الى الكافر المعتقد لحقيته مطلقا واما الكافر المعتقد لحقية دين
الاسلام ففي جريان ذلك في حقه اشكال من حيث انه لم يكن معتقدا الصحة ما فعل ومثله الكافر المخالف اذا قلد لاهل مذهبه
حرفا بحرف ويفترق عنه انه يصح عباداته اي اسقاطه لتعبد فعلها اذا فعلت بشرائطه لاعتقاد صحة الا ما لا يثنى من الحقوق
المالية اذا لم يصل الى مستحقها واما الكافر فعباداته غير صحيحة وان كان مكلفا بها الا انه اعلى السقوط مطلقا
لان الاسلام يجب ما قبله ولما انجر الكلام في الكفر الى الكفر بالجحود بهتك شعائر الله فلا بأس بالتنبيه على ما حكم به الفقهاء
من وجوب تعظيم شعائر الله فنقول ان ذلك مما تداول على ألسنتهم وكثر عندهم متمسكين به في اثبات احكام كثيرة من
الوجوب والحرمة كحرمة بيع المصحف وكتب الاحاديث من الكافر ودخول الضرايح المقدسة من غير طهر ووجوب منع
الكفار عن دخول المساجد وانتزاع القرآن من ايديهم ونحو ذلك والاصل فيه قوله عظم شانه في سورة الحج بعد ذكر
جملة من مناسك الحج ومن يعظم شعائر الله فانها من تقوى القلوب لكم فيها منافع الى اجل مسمى ثم محلها الى البيت العتيق
ويجب اولا ان يبين معنى الشعائر بحسب اللغة وتفسير الآية الشريفة فنقول قال [illegible] في مادة الشعر وكتاب الحج
المنتقى وما كان من نحو ذلك [illegible] كالمشعر وكتاب
جل الفرس والعلامة في الحرب والسفر وما وقت بالحجر والرمل والنحر والغنم وما تحت الدثار من اللباس وهو يلي
شعر الجسد ويفتح الجمع اشعرة وشعر الى ان قال والشعيرة البدنة المهداة الجمع شعاير الى ان قال وشعائر الحج
بالكسر مناسكه وعلاماته والشعيرة والشعارة والمشعر معظمها او شعائره معالمه التي ندب الله اليها وامر بالقيام
بها انتهى وعن الجوهري انه قال في الصحاح والشعيرة البدنة تهدى والشعائر اعمال الحج وكلما جعل علما لطاعة الله تعالى قال
الاصمعي الواحد شعيرة قال وقال بعضهم شعارة والمشاعر مواضع المناسك الى ان قال والشعار ما ولي الجسد من الثياب
وشعار القوم في الحرب علامتهم ليعرف بعضهم بعضا والشعار بالفتح الشجر يقال ارض كثيرة الشعار واشعر الهدي اذا طعن
في سنامه الايمن حتى يسيل منه دم ليعلم انه هدي انتهى وعن ابن الاثير انه قال في النهاية قد تكرر في الحديث ذكر الشعائر وشعائر

٢٠٩

الحج آثاره وعلاماته جمع شعيرة وقيل هو كل ما كان من اعماله كالوقوف والطواف والسعي والرمي والذبح وغير ذلك وقال الازهري
والشعائر المعالم التي ندب الله اليها وامر بالقيام عليها ومنه سمي المشعر الحرام فانه معلم للعبادة وموضع ومنه الحديث ان
جبرئيل قال له مر امتك حتى يرفعوا اصواتهم بالتلبية فانها من شعار الحج ومنه الحديث ان شعار اصحاب النبي صلى الله عليه وآله
كان في الغزو يا منصور امت اي علامتهم التي كانوا يتعارفون بها وقد تكرر ذكره في الحديث ومنه اشعار البدن وهو
ان تشق احد جنبي سنام البدنة حتى يسيل دمها ويجعل ذلك علامة يعرف بها انها هدي انتهى وعن شيخنا الطبرسي رحمه الله انه
قال في مجمع البيان الشعائر والشعائر علامات مناسك الحج الذي يشعر بها حليته وقال ومن يعظم شعائر الله اي
معالم دين الله والاعلام التي نصبها لطاعته ثم اختلف في ذلك فقيل مناسك الحج كلها عن ابن زيد وقيل
هي البدن وتعظيمها استسمانها عن مجاهد وعن ابن عباس في رواية مقسم والشعائر جمع شعيرة وهي البدن اذا اشعرت
اي علمت عليها بان يشق سنامها من الجانب الايمن ليعلم انها هدي فالذي يهدي مندوب الى طلب الاسمن والاعظم
وقيل شعائر الله دين الله كله وتعظيمها التزامها عن الحسن فانها اي فان تعظيمها فالدلالة تعظيم عليه ثم حذف المضاف
واقام المضاف اليه مقامه فقال فانها من تقوى القلوب اضاف التقوى الى القلوب لان حقيقة التقوى تقوى القلب
وقيل اراد صدق النية لكم فيها اي في الشعائر منافع فمن تأول الشعائر الهدي قال ان منافعها ركوب ظهورها ودر
البانها اذا احتيج اليها وهو المروي عن ابي جعفر عليه السلام وقول عطاء بن ابي رباح ومذهب الشافعي وعلى هذا فقوله
الى اجل مسمى معناه الى ان تنحر وقيل ان المنافع من رسلها ونسلها وركوب ظهرها واصوافها واوبارها الى اجل مسمى
اي الى ان تسمى هديا فبعد ذلك ينقطع المنافع عن مجاهد وقتادة والضحاك والقول الاول اصح كان قيل ان
ليسمى هديا لا يسمى شعائر ومن قال ان الشعائر مناسك الحج قال المراد بالمنافع التجارة الى اجل مسمى الى ان يعودوا من
مكة ومن قال ان الشعائر دين الله قال لكم فيها منافع اي الاجر والثواب والاجل المسمى القيامة ثم محلها الى البيت
العتيق ومن قال ان شعائر الله هي البدن قال معناه ان محل الهدي والبدن الكعبة وقيل محلها الحرم كله وقال
اصحابنا ان كان الهدي للحج فمحله منى وان كان للعمرة المفردة فمحله مكة قبالة الكعبة بالحزورة ومحلها حيث نحرها
ومن قال ان الشعائر مناسك الحج قال معناه ثم محل الحج والعمرة الطواف بالبيت العتيق وان منتهاها الى البيت العتيق
لان التحلل يقع بالطواف والطواف يختص بالبيت ومن قال ان الشعائر الدين كله يحتمل ان يكون معناه ان محل ما
اختص منها بالاحرام هو البيت العتيق وذلك الحج والعمرة في القصد والصلوة في التوجه اليه ويحتمل ان يكون معناه ان اجرها
على رب البيت العتيق انتهى وعن البيضاوي انه قال ذلك ومن يعظم شعائر الله دين الله او فرائض الحج ومواضع مناسكه او الهدايا

في شعائر الله

لانها من معالم الحج وهو اوفق لظاهر ما بعده وتعظيمها ان تختارها حسانا سمانا غالية الاثمان وقال فانها من تقوى القلوب فان تعظيمها
من افعال ذوي تقوى القلوب وقال لكم فيها منافع الى اجل مسمى ثم محلها الى البيت العتيق اي لكم فيها منافع درها ونسلها
وصوفها وظهرها الى ان تنحر ثم وقت نحرها منتهية الى البيت اي ما يليه من الحرم الى ان قال والمراد على الاول لكم فيها
منافع دينية تنتفعون بها الى اجل مسمى هو الموت ثم محلها منتهية الى البيت العتيق الذي ترفع اليه الاعمال او يكون فيه
ثوابها وهو البيت المعمور والجنة وعلى الثاني لكم فيها منافع التجارات في الاسواق الى وقت المراجعة ثم وقت الخروج منها
منتهية الى الكعبة بالاحلال بطواف الزيارة انتهى وعن الفاضل المحقق محسن الكاشاني رحمه الله انه قال في الصافي
ومن يعظم شعائر الله اعلام دينه فانها من تقوى القلوب القمي قال تعظيم البدن وجودتها وفي الكافي عن الصادق عليه السلام
انما يكون الجزاء مضاعفا فيما دون البدنة فاذا بلغ البدنة فلا تضاعف لانها اعظم ما يكون قال الله تبارك وتعالى والبدن
جعلناها لكم من شعائر الله لكم فيها خير فاذكروا اسم الله عليها صواف فاذا وجبت جنوبها فكلوا منها واطعموا القانع و
المعتر ومن يعظم شعائر الله فانها من تقوى القلوب وعنه عليه السلام في قصة حجة الوداع وكان الهدي الذي جاء به رسول الله
صلى الله عليه وآله اربعا وستين او ستا وستين وجاء علي عليه السلام باربعة وثلثين او ستة وثلثين لكم فيها منافع الى اجل
مسمى في الكافي والفقيه عن الصادق عليه السلام في هذه الآية قال ان احتاج الى ظهرها ركبها من غير ان يعنف عليها وان
كان لها لبن حلبها حلابا لا ينهكها ثم محلها الى البيت العتيق القمي قال البدن يركبها المحرم من موضعه الذي يحرم فيه غير مضر بها
ولا معنف عليها وان كان لها لبن يشرب من لبنها الى يوم النحر انتهى ما افاده الفيض المعظم رفع الله درجته وما رواه
عن الكافي فقد رواه ثقة الاسلام اعلى الله مقامه باسناده عن ابي الصباح الكناني وما رواه عن الفقيه مماثل له في متنه
الا انه رواه شيخنا الصدوق قدس الله نفسه عن ابي بصير وحاصل ما ذكره سائر المفسرين ما ذكرنا مماثلة وفيه غنية للمتحري
ثم ان المستفاد من جميع ما ذكرنا ونقلنا عن اللغويين والمفسرين والاخبار المأثورة عن معدن العصمة ومهبط الوحي و
التنزيل صلوات الملك الجليل ان المراد بشعائر الله يحتمل وجوها اربعة الاول البدن خاصة الثاني مناسك الحج واعماله
كلها الثالث مواضع مناسكه ومعالمه الرابع علامات طاعة الله تعالى واعلام دينه جل وعلا والذي يصلح للتمسك بالآية
المباركة في وجوب تعظيم شعائر الله هو المعنى الرابع خاصة واذن فالتمسك بها يتوقف على تعيين هذا المعنى ولا حجة على
تعيينه الا عموم اللفظ باعتبار كونه جمعا مضافا ويشكل ذلك مع جهالة احد بها انه يدل على المطلوب لو كان جمعا
للشعار بمعنى مطلق العلامة وهو غير معلوم لاحتمال كونه جمعا للشعيرة التي هي البدنة والثاني ان عموم الجمع المضاف انما هو باعتبار
الافراد المنسوبة الى المضاف اليه والمضاف اليه في المقام هو الله ولا يخفى انه لا يتم التعميم الا بتقدير مضاف وليس في دليل الغرض تعيين كونه

٢١٠

طاعة او دينا او عبادة او امثال ذلك مما يطلق معانيها على سبيل الاطلاق لامكان كونه طاعة وعبادة مخصوصة من الحج
لكنه ادنى الملابسة في الاضافة مضافا الى الله ظاهر من سياق الكلام بملاحظة ما بعده وما قبله غير ملائم للتعميم بل مناسب
لاحد المعاني الثلاثة الاول لكون المقام مقام بيان اعمال الحج بل الظاهر من قوله جل شانه ولكم فيها منافع الى آخره التعيين
ارادة احد الثلاثة الاول ولا ينافي التعميم الآية الكتاب بكلفات مخالفة للاصل من تقدير وتخصيص كما في كلام البعض
بل في الروايتين اللتين مر ذكرهما في كلام الصافي عن الكافي والفقيه التصريح بتفسير قوله تعالى لكم فيها منافع الى آخره بما
يوافق احد الثلاثة بل في بعض الاخبار اشعار بارادة البدن خاصة من الشعائر وهو ما رواه في الكافي باسناده
عن ابن عمار قال قال ابو عبد الله عليه السلام اذا رميت الجمرة فاشتر هديك ان كان من البدن او من البقر والا فاجعل
كبشا سمينا فحلا فان لم تجد فموجوءا من الضأن فان لم تجد فتيسا فحلا فان لم تجد فيما تيسر عليك فعظم شعائر الله
فان رسول الله صلى الله عليه وآله ذبح عن امهات المؤمنين بقرة بقرة ونحر بدنة بدنة ولكن الظاهر من قوله سبحانه بعد ذلك الآية والبدن
جعلناها لكم من شعائر الله عدم اختصاص الشعائر بالبدن حيث ان الظاهر من لفظة من هو التبعيض وظهر بذلك ضعف
ما يستفاد من كلام جمع من الفقهاء من حمل شعائر الله على العموم ثم لو سلمنا حملها على العموم وارادة جميع اعلام دين الله
في الآية على وجه تعظيمها بل غاية ما يستفاد منها هو الرجحان وكونه من تقوى القلوب واين هو من الوجوب نعم ظاهر
الامر في رواية ابن عمار هو الوجوب فلو ثبت التعميم كان حسنا في اثبات الوجوب ولكن مع ذلك يمكن تسليم …
وافادة الوجوب لا يثبت من الآية والرواية الا وجوب التعظيم واما وجوب جميع انواع التعظيم وهو المفيد في مواضع
الاستدلال … اذ الامر المطلق لا … وجوب جميع افراده فتحصيل الاجمال او وجوب نوع ما من التعظيم ومن ذلك
ظهر ضعف ذلك الاستدلال … فقد طلب العقل والنقل حرمة الاستخفاف والاهانة باعلام دين الله مطلقا … عليها
الاجماع بل الضرورة بل يوجب في الاكثر الكفر وترك التعظيم قد يكون بما يكون اهانة واستخفافا وقد
لا يكون كذلك كان ترك تعظيم يخص تارة يكون للضرر او الاعراض عن الموجب للاستخفاف واخرى بعدم الاستقبال
او القيام فما كان من الاول يكون حراما لايجابه الاهانة دون ما كان من الثاني ثم الامور الموجبة للاهانة ايضا
على قسمين قسم يكون اهانة مطلقا … ونحوه وقسم قد يكون اهانة وقد لا يكون ويختلف بالقصد و…
حصول الاهانة بها ثم لا يخفى ان مطلق التعظيم لشعائر الله بجميع افراده لجميع افراده وان لم يثبت وجوبه ولكن
استحبابه ورجحانه لاجل انه من شعائر الله وينسب اليه مما لا شك فيه ولا شبهة تعتريه والظاهر اتفاق … عليه
وقوله صلى الله عليه وآله … يدل عليه يستفاد من تضاعيف اخبار كثيرة … رجحانه

تعظيم البدن او مطلق مناسك الحج ليشعر بهذا اجماله افاده الفاضل النراقي نور الله مرقده وكما ان … مقصود
الآية المباركة لا تصلح للدلالة على المطلق ولا يمكن الاستدلال بها على الاحكام التي اثبتها القوم بالاستناد الى تلك الآية و
الاحتجاج بها عليها لانتفاء التعميم فيها حينئذ لورودها في خصوص بيان اعمال الحج ولما افاده من وجوه عديدة اخرى … النراقي ره
… او اما بقرائن منها ما يتبادر الى الرأي مع ملاحظة سوابقها ولواحقها وان كان يوهم توافقها ونظائرها مما لا …
رحمه الله الا ان الاكثر لا يسلم بعد دقيق النظر اليها وامعان الفكر فيها انها ناهضة لاثبات المدعى مستقيم فيه وصالحة للتمسك
بها … لاثبات ما اثبته الفقهاء كما ستقف عليه بعيد ذلك ان شاء الله تعالى ولنتلو او لا ان نذكر الآيات السابقة والآخر
… تيمنا وتبركا وزيادة للبصيرة فنقول قال الله تبارك وتعالى واذ بوأنا لابراهيم مكان البيت ان لا تشرك
بي شيئا وطهر بيتي للطائفين والقائمين والركع السجود واذن في الناس بالحج يأتوك رجالا
وعلى كل ضامر يأتين من كل فج عميق ليشهدوا منافع لهم ويذكروا اسم الله في ايام معلومات
على ما رزقهم من بهيمة الانعام فكلوا منها واطعموا البائس الفقير ثم ليقضوا تفثهم
وليوفوا نذورهم وليطوفوا بالبيت العتيق ذلك ومن يعظم حرمات الله فهو خير له
عند ربه ثم قال عز وجل بعد تمام هذه الآية ذلك ومن يعظم شعائر الله فانها من تقوى القلوب
لكم فيها منافع الى اجل مسمى ثم محلها الى البيت العتيق ولكل امة جعلنا منسكا
ليذكروا اسم الله على ما رزقهم من بهيمة الانعام فالهكم اله واحد فله اسلموا وبشر
المخبتين ثم قال تعالى شانه بعد آية اخرى والبدن جعلناها لكم من شعائر الله لكم فيها خير
فاذكروا اسم الله عليها صواف فاذا وجبت جنوبها فكلوا منها واطعموا القانع والمعتر
كذلك سخرناها لكم لعلكم تشكرون لن ينال الله لحومها ولا دماؤها ولكن يناله
التقوى منكم كذلك سخرها لكم لتكبروا الله على ما هداكم وبشر المحسنين اذا احطت
بما تلونا عليك فاعلم ان التحقيق الحقيق في هذا المقام يستدعي رسم امور الاول ان الجمع المضاف يفيد العموم بحسب اللغة والعرف حتى انه
مما لا ينبغي ان ينكر الثاني ان العموم قد يستفاد من الحكمة كما برهن عليه في بحث المفرد المحلى باللام اذا ورد في كلام الحكيم في مقام بيان حكم من
الاحكام الثالث ان مورد الكلام لا يكون مخصصا للعام ولذا اشتهر قول ارباب المحاورة من الفقهاء والبلغاء
على ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المحل الرابع ان الضمير ظاهر بان يرجع الى تمام المعنى المراد من اللفظ الا ان رجوعها الى
بعض المراد منه ليس مجازا … المحققين وان كان مخالفا للظاهر كما ان التخصيص ايضا … للظاهر ولا مجاز وعلى تقدير رجوعها

الى البعض مما اريد من العام فالوجه … ذلك لا يكون مخصصا للعام بعموم دليل او قرينة حالية او مقالية على التخصيص الخامس
ان الجملة الخبرية المستعملة في الامر تكون اقوى دلالة على الوجوب من الامر نفسه ولو تنزلنا فلا اقل من التساوي … السادس ان …
عند الكل ان … الحكم على الوصف يشعر بعلية مبدأ الاشتقاق بل قد يستفاد منه ضابطة كلية صالحة لكبرى … الحكم لجميع
افراد … بل كثيرا ما يكون … الكلام … كما … كقوله تعالى وانزلنا من السماء
ماء طهورا … السابع انه اذا كان الكلام بحسب ذاته مع قطع النظر عن الامور الخارجة صالحا
لمعنيين صح تعلق ارادة المتكلم بكل منهما وكان احدهما اكثر فائدة من الآخر … خصوص احدهما
فلا … ان حمله على الاول اولى من حمله على الثاني بل يتعين حمله على الاول ولا سيما كلام الحكيم اذا ارتسم ذلك كله …
فنقول ان الذي يقتضيه الذوق السليم ويحكم به العقل المستقيم بملاحظة مطلوبية التعظيم ان يكون المعظم عظيم المنزلة جليل
… وقضية ذلك ان يكون المراد بشعائر الله في الآية المباركة جميع معالم دينه تعالى شانه والاعلام التي نصبها لطاعته
على سبيل العموم … ان يكون من البدن او فرائض الحج او غير ذلك مما هو صالح لكونه محلا للعبادة وطاعة …
في تلك الارادة الى ارتكاب تكلف وتقدير كثيرة مخالفة للاصل كما افاده الفاضل المعظم … لكفاية حذف مضاف
واحد … في سائر المحامل ايضا ويكون معنى الكلام على المختار ان من يعظم شعائر دين الله اي معالم دينه تعالى شانه
ويستفاد منه الاعلام التي نصبها للطاعة والعبادة باي وجه كان الا ان يكون ذلك كله مقدرا في نظم الكلام كما يستفاد
… انه مؤمن متق متصف بالخشية والخوف من الله تعالى … على طاعته والتحرز عن عصيانه
من غير ان يكون شيئا من ذلك مقدرا في اسلوب الكلام والذي يدل على ذلك امور منها ان كون ذلك معنى الشعائر
عند اللغويين والمفسرين كما عرفت مفصلا … في القاموس شعائره معالمه التي ندب الله اليها وامر بالقيام
والضمير فيه وان عاد الى الحج الا ان مفاده ان من شعائر معالم … اضيف الى الله يكون معناه معالم دينه وطاعته على
الاطلاق قطعا … لاحظ … المستفاد من القاموس … ان اصل … الماخوذ منها
هو الشعار … الناس … في … انه موجب … الناس عن
المتاعب والمهالك ومن البين ان تعظيم كل من معالم دين الله تعالى واعلامه المنصوبة من طاعته موجب للتخلص عن المهالك
فالمناسب لذلك المعنى ان يراد منه جميع معالم دينه عز وجل … الشعائر اعمال الحج وكلما جعل علما لطاعة الله فالمعنى
ظاهر وفي النهاية الاثيرية شعائر الحج آثاره وعلاماته ومنه يعلم ان مطلق الشعائر معناه الآثار والعلامات …
… ان يكون المراد آثار دينه وعلاماته وصرح الازهري بان الشعائر المعالم التي ندب الله اليها وامر بالقيام عليها

المفسرين قال الطبرسي رحمه الله ومن يعظم شعائر الله اي معالم دين الله والاعلام التي نصبها لطاعته وقال الفيض …
الفيض رحمه الله ومن يعظم شعائر الله اعلام دينه وقال البيضاوي ومن يعظم شعائر الله دين الله او فرائض الحج ومواضع
… انه اراد بقوله دين الله تصحيح الاضافة الى الجلالة لان يكون شعائر بمعنى دين فانه مما لم يقل به احد … القرآن بالرأي
وعلى هذا فيكون المراد شعائر دين الله بمعنى معالم دينه وهو وان جعل المعنى الثاني اوفق لظاهر … الا ان …
كون شعائر بمعنى معالم عند اللغويين والمفسرين وذلك ظاهر من كلامه … الله تعالى … اوفق … بل
… ايضا … كون معالم معنى شعائر مجمع عليه عند اللغويين والمفسرين وحيث انه جمع مضاف يفيد العموم …
منها انها اعظم فائدة واكثر عائدة من حمله على خصوص البدن او فرائض الحج … لان الاهتمام والامر بتعظيم
خصوص ذلك الامرين … دون معالم الدين واعلامه سائر العبادات والطاعات مع ان بعضها اهم منهما وبعضها …
… بالاضافة الى عظمة جلاله وجلالة عظمته وعموم كرمه تعالى شانه ومنها انه اوفق بكون التعظيم من تقوى القلوب
فان حقيقة التقوى … انما تقوم بتعظيم جميع معالم دينه عز وجل والاعلام التي نصبها للطاعة والعبادة …
… قال الفاضل المعظم … انما يفيد العموم لو كان الشعائر جمعا للشعار … مطلق العلامة وهو غير ثابت لاحتمال
كونه جمعا للشعيرة التي هي البدنة … الاحتمال … الادلة المرجحة … معالم الدين والاعلام المنصوبة
من الله … للطاعة والحاصل ان الحق المختار الموافق للتحقيق ان المراد بشعائر الله … تعلق الامر بتعظيم … مطلق معالم
دينه والاعلام التي نصبها … لطاعته وصح استدلال القوم بالآية الشريفة على اثبات احكام كثيرة كما مر سالفا الاشارة
في عنوان البحث ومن البين ان … المعالم والاعلام البدن كما يدل عليه قوله تعالى والبدن جعلناها لكم من شعائر الله لكم فيها خير حيث
ان كلمة من … ظاهرة في التبعيض وعلى المختار من تعميم شعائر الله فالضمير في منافعها ومحلها ان يرجع الى تمام المراد من
اللفظ … عامة افراده ويكون المراد من منافعها الى اجل مسمى منافع دين الله عز وجل تنتفعون بها الى زمان الموت ثم
المقصود من محلها الى البيت العتيق ان محلها منتهية الى البيت العتيق الذي يرفع اليه الاعمال او يكون فيه ثوابها …
المعمور او الجنة ولا اعتبار … الاخبار المذكورة حيث ان بعضها كالشعر عن كون المراد منها البدن ومنافعها
وركوبها ونسلها والبيت العتيق … ان يرجع الى البعض … من العام اعني البدن لما عرفت من انها بعض من شعائر الله
وحينئذ فيكون المراد من منافعها ما نطقت الاخبار انه ان احتاج الى ظهرها ركبها من غير ان يعنف عليها وان كان لها لبن حلبها
حلابا لا ينهكها … المنافع … والصوف والشعر والوبر فلم يرد في اخبار ائمتنا عليهم السلام وانما هو من
مذاهب اهل الخلاف وكيف كان فمحلها الى البيت العتيق الذي اريد به مكة تسمية للكل باسم اشرف اجزائه وعلى التقديرين فشعائر الله

باق على عمومه ورجوع الضمير الى بعض افراده لا يوجب تخصيصه بل التخصيص مفتقر الى قيام دليل عليه وليس فليس تخصيص المقال
ان شعائر الله المأمور بتعظيمها هي مطلق معالم دينه تعالى والاعلام التي نصبها لطاعته عز وجل في الكلام الالهي [illegible]
الترغيب [illegible] الاحكام جميع افراده كما ان القرآن مثلا من شعائر الله وكلما هو من شعائر الله يجب تعظيمه فالقرآن يجب تعظيمه ومن
تعظيمه انتزاعه من يد الكافر وتحريم [illegible] ومثل ان يقال ان المسجد من شعائر الله حيث انه من الاعلام المنصوبة لطاعته تعالى
وكل شعائر الله يجب تعظيمه فالمسجد يجب تعظيمه ومن تعظيمه عدم تلويثه وتطهيره وتعميره مثلا وكذا يقال ان الفرائض المقدسة
شعائر الله وكل شعائر الله يجب تعظيمه فالفرائض المقدسة يجب تعظيمها ومن تعظيمها دخولها على طهر وكذا الحال في نظائر
وان [illegible] منافعها ومحلها يرجع الى بعض شعائر الله وهو البدن فالمنافع المذكورة من الركوب والحلب وشرب اللبن وكون
المحل [illegible] من الاحكام المخصوصة ببعض افراد شعائر الله والاخبار ايضا لا [illegible] ازيد من ذلك وذلك لا يوجب تخصيص
شعائر الله بهذا البعض بان يكون التعظيم مخصوصا بهذا البعض بل هو باق على عمومه وجميع افراد شعائر الله يجب تعظيمه
كما مثلنا ونظير ذلك في عدم كون الضمير الراجع الى البعض افراد العام مخصصا قوله سبحانه والمطلقات يتربصن بانفسهن
ثلثة قروء الى قوله عز وجل وبعولتهن احق بردهن فان ضمير بعولتهن وبردهن يرجع الى بعض افراد المطلقات اعني
المطلقات بالطلاق الرجعي ولم يوجب ذلك تخصيص المطلقات بهن بان يكون تربص ثلثة قروء بالمطلقة بالطلاق الرجعي
ولم يجر في بعض البائنات التي عليهن العدة فكذا الحال فيما نحن فيه فظهر بما حققنا ان التعميم في شعائر الله [illegible]
الاخبار المأثورة عن الائمة المعصومين عليهم الصلوة والسلم في هذا الباب اذ المستفاد منها بيان احكام لبعض افراد
شعائر الله وهو البدن بارجاع الضمير الى هذا البعض ونحن لا ننكر ذلك نظرا الى تلك الاخبار [illegible] علينا ونقول ان [illegible]
بذلك [illegible] كون شعائر الله وتعظيمها مخصوصا بالبدن لما بينا ان رجوع الضمير الى البعض من [illegible] العام لا يكون مخصصا له
وظهر ايضا [illegible] في قول الفاضل المعظم اليه [illegible] ان في الروايتين اللتين في الكافي والفقيه [illegible]
وكذا في قوله بل في بعض الاخبار شعائر الله بارادة البدن خاصة من الشعائر لما ظهر من الموافقة وعدم الاشعار بخصوص
البدن ورواية العمار التي تمسك بها دليل لنا لا علينا حيث امر فيها بتعظيم شعائر الله فان الظاهر منه ان شعائر الله
امر عام وكلما هو من افراده يجب تعظيمه كما بينا وحاصل مراده عليه السلم انه لما كان الهدي من شعائر الله فيعظم [illegible]
او البعير وان لم يكن منهما فاشتر السمين [illegible] من الكبش وبهذا [illegible] الى ما قررنا فان ذلك كله دليل على ان الهدي لما كان
من بعض افراد عموم شعائر الله التي يجب تعظيمها يجب تعظيمه وايضا ظهر بما بينا [illegible]
موافقته للاخبار كلها وظهر بذلك ضعف قوله [illegible] وظهر بذلك ضعف ما يستفاد من كلام جمع من الفقهاء [illegible]

شعائر الله على العموم ومما ذكرنا في المقدمة الخامسة من ان الجملة الخبرية المستعملة في الانشاء اوكد دلالة على الوجوب [illegible] ظهر ان
الاية دالة على وجوب تعظيمها وبطل قوله رحمه الله فلا دلالة في الاية على وجوب تعظيمها مضافا الى ان سوابق الاية ولواحقها مشتملة
على اوامر مستعملة في الوجوب قطعا [illegible] لكون الوجوب مرادا من تلك الاية ايضا وايضا فان تعظيمها معللا بانها من
تقوى القلوب فينتظم منه قياس هكذا التعظيم شعائر الله هو التقوى وكل تقوى واجب لانه عبارة عن الاتيان بالواجبات والترك
عن المحرمات فينتج ان تعظيم شعائر الله واجب وفي ذلك [illegible] ان قول ابي عبد الله عليه السلم في حديث ابن عمار عظم شعائر الله
لكونه ظاهرا في وجوب تعظيمها [illegible] ومن يعظم شعائر الله فانها من تقوى القلوب [illegible] وجوب تعظيمها
لكونه واردا في مقام [illegible] وبالجملة لا شبهة في استفادة وجوب تعظيمها من الاية في حد ذاتها فكيف [illegible]
المؤيدات المذكورة [illegible] يجوز التزام الاجمال في الاية الشريفة مع ورودها في مقام بيان التكليف والامتنان
باعتراف [illegible] كما يستفاد من قوله لكون المقام مقام بيان اعمال الحج وقد قرر في موضعه ان العموم [illegible]
من الحكمة وقد اشرنا اليه في المقدمة الثانية [illegible] يعلم ان المراد الوجوب التعظيم وجميع انواع التعظيم [illegible]
[illegible] الاستدلال [illegible] وجوب تعظيم جميع انواع معالم دين الله تعالى والاعلام التي نصبها
لطاعته بجميع انواع التعظيم [illegible] ظهر ضعف قوله [illegible]
ظهر ضعف ذلك الاستدلال [illegible]
[illegible] مطلق التعظيم لشعائر الله [illegible] جميع افراده لجميع افراد [illegible]
[illegible] مطلق التعظيم لشعائر الله اي جميع افراده لجميع افرادها وان لم [illegible]
[illegible] العموم [illegible] في ثبوت وجوبه كما لا يخفى [illegible] الآية [illegible] والرواية الآمرة بالتعظيم
[illegible] الخارجية [illegible] اصل [illegible]
وجوب مطلق التعظيم لمطلق شعائر الله [illegible] وجوب افراد التعظيم لجميع افراد شعائر الله الا ما خرج بدليل معتبر ولا [illegible]
خروج الاكثر وبقاء الاقل لان [illegible] التخصيص بهذا الوجه [illegible] العرف وليس [illegible]
عدم [illegible] اهل العرف [illegible]
[illegible] وجوب جميع افراد التعظيم لجميع افراد شعائر الله [illegible]
الا ان المذكور ولا ننكر خروج كثير من افراد كل منهما [illegible] الاصل المفروض فلا منافاة [illegible]
والسيرة اذ مفادهما ان كثيرا من الموارد ليس يجب فيها التعظيم [illegible] ونقول انهما [illegible]

الا المذكور بالدليل وانما الظهر ثمرة الخلاف بين القولين في مورد الشك [illegible] وجب تعظيم شعائر الله [illegible]
فيحكم بالايجاب بمقتضى الاصل المذكور والخصم يحكم بنفي الوجوب بمقتضى اصالة البراءة هذا [illegible]
الى المستفتي وتوابعها [illegible] الشرائط المعتبرة في المفتي [illegible] الايمان الا كان المستفتي [illegible]
فلا اعتداد بفتوى الكافر [illegible] على الادلة المعتبرة عندنا [illegible]
كان مؤديا اجتهاده الى الاصل وعدم دليل يدل على جواز ذلك فان الادلة الآمرة بالتعلم مخصوص بالاخذ [illegible]
بالايمان [illegible] علم [illegible] جواز الاعتماد على قول من لا يدين بدين الله ولا يوالي الائمة عليهم الصلوة والسلم [illegible]
المعاني اللغوية [illegible] تقليد المخالف [illegible]
[illegible] الواقف [illegible] لا يجوز للمؤمن [illegible]
فان كان [illegible] لا يوجب اليقين ببراءة الذمة التي يقتضيه الاشتغال اليقيني والادلة الدالة على
وجوب التعلم [illegible] وجوب التمسك بالقرآن وبقول
العترة عليهم الصلوة والسلم والاخذ عمن تمسك بهما من المجتهدين [illegible] واما الاخذ من غيره فهو انحراف عنهما [illegible]
موجب للضلال فان قلت [illegible] ابان بن تغلب [illegible] اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه [illegible]
وهو يقتضي جواز الاعتماد بقوله في الفتوى قلت [illegible] اجماع العصابة [illegible] على [illegible] روايته ولا
يلزم من جواز الاعتماد في الرواية جواز الاعتماد في الفتاوى [illegible] الفارق فان جواز الاعتماد
على الرواية [illegible] وعدم الظفر به [illegible] الاعتماد عليها فيكون [illegible]
[illegible] الرواية [illegible] الاعتماد بالفتوى فانه تقليد محض فاذا كان المفتي فاسد المذهب
يكون الاعتماد على قوله [illegible] البلوغ فلا اعتماد على فتوى الصبي وان كان في التميز [illegible]
[illegible] العدم [illegible]
والعدم [illegible] الفراغ المطلوب في تعلق التكليف [illegible]
العقل [illegible] المجنون اذا كان جنونه [illegible] لا لكلية [illegible] اذا كان دوريا في حال [illegible]
الاول [illegible] حال الجنون وفي حال الافاقة [illegible] اذا اجتهد في حال الصحة وافتى كذلك جاز تقليده
والاعتماد على قوله اذا كان واجدا لسائر الشرائط واذا اجتهد عاقلا [illegible]
[illegible] والثاني هو الاقوى [illegible] تقليد الميت ابتداء فكذا لا يجوز تقليد

هذا ايضا اذا قلده في حال عقله ثم جن فلا فرق [illegible] البقاء على تقليده كما يجوز البقاء على تقليد الميت واذا اجتهد
عاقلا وقلده في حال عقله ثم جن ثم افاق [illegible] البقاء على ذلك التقليد والبقاء عليه [illegible] الاستفتاء عنه ثانيا
في حال الافاقة اذ المجنون [illegible] لا يصلح لكونه [illegible] التقليد [illegible] في حال العقل الى زمان افاقته الواقعة
عقيب [illegible] الى الاستعلام عنه ثانيا [illegible] وجوب الاستفتاء ثانيا في حال الافاقة [illegible]
الطارئ [illegible] في اجتهاده ولاحتمال الرجوع عن فتوى [illegible] وهو ضعيف [illegible] ولان احتمال الرجوع لو كان
[illegible] الاستفتاء والاستعلام عن المجتهد العاقل مطلقا في كل [illegible] كل زمان [illegible]
[illegible]
[illegible] التقليد [illegible]
تقليده اذا كان قوله سببا لحصول الظن [illegible] وقد عرفت معنى العدالة في كتب [illegible]
ان المعنى المراد منه [illegible] في الحكام والائمة والشهود ونقل عن الشيخ يوسف البحريني انه ذهب [illegible] الى ان المجتهد لما
كان حاملا للاحكام الالهية [illegible] على الرعية [illegible]
[illegible] الزمان [illegible] عدالة الائمة [illegible]
ان يكون زاهدا [illegible] عن الدنيا [illegible]
حفص بن غياث عن ابي عبد الله عليه السلم قال اذا رأيتم العالم محبا للدنيا فاتهموه على دينكم فان كل محب لشيء يحوط ما احب
وقال عليه السلم [illegible] لا تجعل بيني وبينك عالما مفتونا بالدنيا فيصدك عن طريق محبتي
فان اولئك قطاع طريق عبادي المريدين [illegible] ان انزع حلاوة مناجاتي عن قلوبهم وفي [illegible]
[illegible] عن ابي جعفر عليه السلم قال من طلب العلم ليباهي به العلماء او يماري به السفهاء او يصرف به وجوه الناس اليه فليتبوأ
مقعده من النار ان الرياسة لا تصلح الا لاهلها وغير ذلك من الاخبار و[illegible] القول شاذ ضعيف [illegible]
[illegible] المناط في [illegible] في جميع الامور [illegible] بالحقيقة [illegible]
[illegible] الاخبار محمولة على المنغمرين في الدنيا الملعونة الطالبين [illegible] بالعلم [illegible]
[illegible] الطالبون للدنيا التي هي مزرعة الآخرة وتحصيل المال [illegible] واعانة الفقراء وصلة الارحام
فانهم صالحون لكونهم مؤتمنين وجواز الاعتماد عليهم وجواز [illegible] في الاخبار [illegible]
[illegible] المناط حصول اصل الوثاقة والعدالة فانها كافية [illegible] الشرائط فلا يجوز تقليد [illegible]

وان علم انه لم يقصر في اجتهاده وما افتاه يكون مطابقا لاعتقاده ومؤدى اجتهاده لان البراءة اليقينية المطلوبة بعد
الاشتغال اليقيني لا تحصل بذلك وربما يقال بجواز تقليده اذا علم انه تحرز عن التقصير في الاجتهاد وعن نقل الكلام
للغير بخلاف معتقده وتحقق بما ادى اليه اجتهاده والعدالة انما اعتبرت للوثوق بعدم التقصير والنقل بخلاف المعتقد
وكلاهما منتفيان في محل الفرض ولا دليل على اعتبار وصف العدالة بان يكون لها مدخل في صحة التقليد فيدخل
تحت عموم الادلة الدالة على لزوم التقليد والاخذ من اهل الذكر وليس حال المجتهد كالشاهد فان وصف العدالة من حيث
هو معتبرة في الشاهد وليس حاله كحال غير المؤمن ايضا لعدم شمول الادلة لغير المؤمن وشمولها للفاسق المفروض باعتبار العلم بعدم
تقصيره في الاجتهاد وعدم افتائه لغير معتقده مع القطع بوصف الايمان المصحح للاعتماد عليه وهذا القول ضعيف جدا
لعدم حصول البراءة اليقينية المقتضية لها الذمة المشغولة يقينا مع معارضة اية النبأ بناء على شمولها للافتاء
على ما هو الظاهر لان الافتاء ايضا اخبار عن حكم الله سبحانه بل لا حقيقة له سوى الاخبار وان كان يسمى افتاء من جهة
امر زائد على كونه اخبارا وهو انه مؤدى الاجتهاد والذي يدل على شمول اية النبأ للافتاء قوله تعالى نبئوني بعلم
ان كنتم صادقين بعد قوله عز وجل قل الذكرين حرم ام الانثيين ام ما اشتملت عليه ارحام الانثيين لان المراد
من نبئوني افتوني فمفاده ان كل نبأ كما هو نبأ يكون افتاء ايضا فالمنع من جواز تقليد الفاسق هو الاقوى بل الحق
ويدل عليه ايضا قوله سبحانه والفاسقون هم الظالمون فانه صريح في ان الفاسق ظالم ومن البين ان الاعتماد على
قوله ركون اليه وهو محرم منهي عنه بقوله عز وجل ولا تركنوا الى الذين ظلموا ثم على تقدير عدم جواز تقليده لو اعتقد
انه عادل فهل يجوز له افتاؤه وهل يجوز للمستفتي الاعتماد على قوله فيه وجوه احدها الجواز مطلقا ثانيها المنع مطلقا ثالثها
التفصيل بين قطعياته وغيرها فيجوز في الاول دون الثاني فيجوز له الافتاء بما قطع به من الاحكام الثابتة عنده في حق
المستفتي في الواقع وليس وصف العدالة دخيلا في ذلك واما ما ليس بقطعي عنده فانه انما يثبت في حق المستفتي ... الرابع
على ما هو المعروف من اشتراط العدالة فمع انتفاء الشرط يكون افتاؤه اغراء بالجهل وصدا عن طلب ما يجب عليه من تحصيل الفتوى
المعتبرة في حقه اذ مع انتفاء الشرط لا يثبت الحكم في حقه نعم لو كان فسقه مجهولا ... فلا اشكال في جواز افتائه له
لثبوته في حقه حينئذ ولو شك المفتي في عدالة نفسه فان كان من جهة عدم العلم بها ... فان كان قبل
ذلك عادلا استصحبها والا فهو كالفاسق في جميع ما مضى ... العدالة شرط في استفتاء المستفتي فلا يجوز له الاستفتاء من الفاسق
وليس شرطا في الافتاء فلا يترتب على افتاء الفاسق عصيان ... اذا ... شمولها للافتاء يدل على المنع من قبول قول
الفاسق لا على المنع من اخباره وافتائه ونظير ذلك صلوة الجماعة فان العدالة شرط لجواز الاقتداء لا لجواز الامامة هذا ...

لم يكن عادلا ولا فاسقا فهل يلحق بالعادل او الفاسق وجهان والثاني هو الاقوى فلا يجوز تقليده لعدم حصول اليقين بالبراءة
وان كان الفرض بعيدا مع ... الاطلاع على ... فهو ملحق بالفاسق بلا اشكال كما في الانباء لان المعتبر ...
الواقعية بناء على ما هو الحق من كون الالفاظ موضوعة للمعاني النفس الامرية ... الاحكام والاخبار ...
كما اذا تعذر عليه تقليد العادل ... جاز له تقليد الفاسق اذا اطمأن قلبه بعدم تقصيره في الاجتهاد وعدم افتائه
بخلاف معتقده ومع ذلك تقليد العادل الميت مقدم عليه ومنها ان يكون ضابطا فلا يجوز تقليد من يكثر عليه السهو والنسيان
... بالسهو والغفلة بخلاف ما هو مؤدى اجتهاده فلا يحصل الوثوق بقوله وفيه نظر لامكان ضبطه فتاويه بالكتابة
... الى الغير ولو كان كثير السهو على وجه لم يمكن ضبطه اصلا ولو بالكتابة فهو لا يصير مجتهدا فالحق انه يجوز تقليد كثير
السهو مع الامن منه ومنها ان يكون مجتهدا مطلقا مقتدرا على رد الفروع الى الاصول واستنباط الاحكام الفرعية
الفرعية عن ادلتها على الوجه المعتبر في عرف الفقهاء وكان هذا الوصف ... جميع الاحكام ... فلا
يجوز تقليد غيره وان بلغ في العلم ما بلغ بل وان كان عالما بالحكم عن طريق معتبر كالمقلد والمتجزي لان الاشتغال
اليقيني يستدعي البراءة اليقينية وهي لا تحصل بتقليد غير من ذكر ... الادلة الدالة على لزوم التقليد ...
الى غيره غير معلوم بل معلوم العدم وما يقال من ان مقتضى عموم اية الانذار جواز الاعتماد على قول كل من علم
الحكم بطريق معتبر ... ولو كان متجزيا بل ومقلدا ... فيه منع عمومها على وجه يتناول مثل هذا العالم ولو
... مع معارضة اطلاق اية اهل الذكر فانها على القول بعدم تخصيصها بالائمة عليهم السلام كما هو الحق يكون مفادها ...
الرجوع الى العلماء مع عدم العلم وشمولها للمقلد والعالم بنوادر الاحكام بعيد جدا ومع التعارض ...
المرجح وعدم القول بالتفصيل ... التوقف والاخذ بما يحصل به البراءة اليقينية ... المجتهد المطلق
بقي الكلام في جواز افتاء العامي وعدمه فنقول لا اشكال في افتائه حكاية عن المجتهد ...
كذا على راي فلان ... فهو راي فلان كما لا اشكال في عدم جواز افتائه اذا لم يأخذ حكم
المسئلة عن المجتهد المطلق ... او كتاب ... او بالتخمين ... عدم اقتداره ...
الاحكام عن مداركها على الوجه المعتبر عند الفقهاء والظاهر جواز ... الحكاية عن المجتهد المطلق اذا كان ...
... المجتهد المطلق ...
وحكم ... الاقوال ... الجواز مطلقا ... المنع مطلقا ... التفصيل بين ما اخذه من الحي وما اخذه من الميت ...
... الثاني رابعها التفصيل ... المقررة عند المجتهدين ...

الى حنيفة ... المستنبطة عنها الاحكام ... والقول ... لم يذهب اليها احد ...
من مذاهب العامة ... المنع ... غير عالم بالمذهب ...
بغير علم والاخذ بالتقليد ليس على حقيقته وانما هو ... بالاجماع ...
اذا لم يعلم ... المجتهد ... الحكاية عن المجتهد المطلق وان لم يتلفظ به فالظاهر الجواز واما
جعل نفسه حاكما متصديا للافتاء فهو غير جائز ... جهل المقلد ... تدليسا ... لو ادعى الاجتهاد
ولم يكن مجتهدا ... الناس ... في الشبهة ... ما لا يصدر عن المتدينين ...
اصحاب الرأي والعاملين بالاوهام والتخمين ... احوال العلماء المتقين الموصوفين ...
والورع كيف ... الافتاء ... الا اذا اضطروا باعتبار الاستفتاء
عنهم وحاجة المستفتي ... نزول الحادثة ووقوع الواقعة ... المجتهد ... عن المجتهد
المطلق ... الاعلام ...
الحكاية ايضا اذا الغالب ان السائل انما يسأل عما عنده ...
تقليد ... بالجهل ... ضعيف ... الحكاية عن المجتهد المطلق لا مانع منها اذا علم السائل
ذلك واما اذا لم يعلم ... مؤدى اجتهاده او ليس بمجتهد ... حكاية عن المجتهد فلا يبعد
تحريم افتائه حينئذ لكونه تدليسا ... ومنها ان يكون حيا فلا يجوز تقليد الميت على ما هو المعروف من
اصحابنا ... اهل الخلاف ... المنع مطلقا ... بل حكى الامام الرازي
انعقاد الاجماع في زمانه على الجواز حتى اشتهر عند متأخريهم المنع من العمل الا باجتهاد الائمة الاربع ...
فلا ... مجتهدي علمائهم السابقين ... مستقلا ... عندهم من اهل البدع اللهم الا
ان يكون اجتهاده في واحد من تلك الاربع وهو المسمى عندهم بالاجتهاد في المذهب وهو ان ينظر في قواعد
امامه واصوله ... الاجتهاد
وذلك كاجتهاد ابي يوسف ومحمد بن الحسن الشيباني في مذهب ابي حنيفة ... حتى
صار ... الخروج عن المذاهب الاربع عندهم ... رسول الله صلى الله عليه وآله والاصل في ذلك
... الشافعي في كتاب المواعظ والاعتبار ... الخطب والاثار ... في سنة
... وستمائة ... عقيدة الاشعري ... مذاهب الناس ... الفروع و
الاصول

الاصول كانت في ايام سلطنة السلطان صلاح الدين ... اربع قضاة في كل مذهب ... المدارس في سائر
الممالك ... ولم يول قاض ولا قبلت شهادة احد ولا ... الامامة والتدريس ... هذه
العقيدة ... تلك المذاهب الاربع حتى استقر رأيهم على ذلك فلم يبق في جميع بلاد الاسلام مذهب ... سواها واما
اصحابنا فالذي استقرت عليه ... حتى قال صاحب المعالم ان ظاهر الاصحاب الاطباق على ... عدم جواز تقليد الميت
وذكروا ان الشهيد السعيد ... لا يعرف قائل بالخلاف فيمن يعتد بقوله هو المنع ... لبعض متأخري المتأخرين
... التخلص عما ورد عليهم ... فاباحوه ... العثور على ...
المنع وكيف كان فما ... من الادلة في الكتاب المجيد والسنة السنية على المنع من اتباع الظن والتقليد ...
او تقييده الا في الحي لان الاجماع لم ينعقد والادلة لم ترد الا عليه فيبقى في الميت على اصل المنع ...
الاجماع عليه مؤيدا بحكاية عدم الخلاف ... الشواهد ... اقوال الفقهاء ...
على احد ... ذلك ... الظن على الاطلاق
وغفلوا عن ... اصل له ... بيت العنكبوت ...
الشيخ رحمه الله كانوا يقلدونه في الفتوى لحسن ظنهم به ... جواز تقليد الميت وفساد ذلك اظهر من ان
... ان متابعتهم للشيخ لم يكن عن تقليد ... كان عن اجتهاد ... كيف يقول ان مثل المحقق و
العلامة وفخر المحققين والمحقق الكركي والشهيد ... وامثالهم رحمهم الله كانوا مقلدين مع ما لهم من الفقاهة والفضيلة و
التحقيق والتدقيق في مدارك الاحكام وجامعيتهم للعلوم اصولا وفروعا ... في المطالب الفقهية
من الدرجة العليا والمرتبة القصوى ... على عدم
جواز تقليد المجتهد ... مطلقا ... باجتهاد احد في زمانهم ... في جواز تقليد الميت
على هذا التقدير ... الكلام ... وكيف كان فالاقوى
عدم الجواز لوجوه الاول ... تحريم العمل بالظن والتقليد الا ما قام عليه الدليل والدليل انما قام على جواز
تقليد الاحياء ... فيبقى ... اصالة عدم الجواز ... لعدم شمول الادلة الدالة على حجية
قول المفتي للمفتي الميت ... الاجماع ... في موضع النزاع ...
[lines struck through]

عن اهل الذكر وجه الاستدلال ان المتبادر من السؤال تعلقه بالاحياء وان الاخذ عن كتب الاموات لا يصدق عليه السؤال مضافا الى ان اهل الذكر ايضا لا ينصرف الى الاموات منها اية النفر بالانذار وجه الاستدلال انه من الواضح ان الميت لا يكون منذرا فالمفهوم منها وجوب الحذر عند انذار المنذرين وهو لا يتحقق الا في حال حيوتهم ومنها الاخبار الدالة بعضها بمطابقتها على حجية فتوى من افتى الناس بعلم وهي انما تدل على حجيتها في حق من استفتى منهم ولا ريب في انها ظاهرة في حجيتها بالاضافة الى من استفتى منهم ما دام حيوتهم لا بعد مماتهم وعلى تقدير تسليم شمول بعضها للاموات فاعراض معظم الاصحاب عن عمومها وتخصيصها بالاحياء يقتضي وهنها في التمسك بها في حجيتها وقضية ذلك هو الرجوع الى الاحياء الدليل الرابع منها حديث ابان القاضي باخذ الاحكام منه وجه الاستدلال انه ظاهر في حجية قول من استفتى منه فلا في حال حيوته الخامس ان الداعي للتقليد عن الغير انما هو اشتغال الذمة اليقيني بتحصيل الاحكام الفرعية والمفروض ان العامي لا يقدر على تحصيلها بالاجتهاد فالضرورة تقتضي بوجوب الاخذ عن الغير على وجه يحصل له اليقين ببراءة الذمة المقتضي له الاشتغال اليقيني ولا خفاء في انه لا يحصل الا بالرجوع الى الاحياء الثالث الاجماعات المحكية على المنع فان الاجماع المنقول في نفسه وان لم يكن حجة الا انه في المقام حجة من جهة احتفافه بالقرائن القاطعة من تعدد الناقلين وتراكم الفتاوى وعدم تطرق الوهن اليه من وجه من الوجوه مع تأيده بالشهرة العظيمة المحققة المتراكمة التي تبلغ حد الاجماع المحصل ثم ان بعض الافاضل الاعلام مع ذهابه الى حجية الاجماع المنقول والشهرة ذهب الى جواز تقليد الاموات نظرا الى اصل اصيل من حجية الظن المطلق وقد عرفت مرارا انه اصل لا اصل له وعلى اي حال فاجاب عن الاستدلال بهما بوجوه احدها ان غاية ما يستفاد من الاجماع والشهرة الظن بعدم الجواز وقاعدة انسداد باب العلم برهان قطعي على الجواز فلا يجوز تخصيصه بالظن ولو سلم ان القاعدة المذكورة ظنية فالظن المستفاد منها اقوى من الظن الحاصل من الاجماع المنقول والشهرة فيجب تقديمه عليه وانت خبير بما فيه اما اولا فان البرهان القطعي قائم على فساد القاعدة المذكورة وانهدام بنيانها كما نبهنا عليه غير مرة واما ثانيا فان العلم العادي بعدم الجواز حاصل من الاجماع المنقول والشهرة ولسنا نتكل على الظن في اثبات امر من الامور اصلا واما ثالثا فبانه على تقدير تسليم كون القاعدة المذكورة ظنية فاثبات حجية الظن الحاصل من قول الميت بها واضح الفساد فانه اثبات الظن بالظن دور مصرح ثانيها ان دعوى الاجماع في المسائل الاصولية سيما مثل هذه المسئلة في غاية البعد لعدم تداولها بين اصحاب الائمة عليهم السلم ليكون الاجماع كاشفا عن رضائهم عليهم السلم بل هي من المباحث الحادثة وقد ان كثيرا من المسائل الاصولية مشتركة بيننا وبين اصحاب الائمة صلوات الله عليهم كحجية الكتاب وخبر الواحد والاستصحاب واصل البرائة وغير ذلك

فاطلاق

فاطلاق القول بان دعوى الاجماع في المسائل الاصولية في غاية البعد في غاية البعد بل بين البطلان مسيس الحاجة الى العمل بالاحكام الى النجم من الطرق المقررة لها عن صاحب الشريعة ولا خفاء في ان هذا امر مشترك بيننا وبين اهل تلك الاعصار ولا سيما عند اشتداد امر التقية وتعذر ادراك صحبة الامام عليه الصلوة والسلم كما كان يتفق في حقهم غالبا ولا ريب في ان اخذ الاحكام من العالم بها بطريق التقليد ليس من الامور المستحدثة في الازمنة المتاخرة بل كان متداولا في زمن الائمة عليهم الصلوة والسلم ايضا باعتراف من الفاضل المعظم اليه وغيره ويدل الاخبار الواردة في باب التقليد كما عرفت فانهم عليهم السلم يامرون باخذ الاحكام عن جملة من خواصهم ولا شبهة في ان مسئلة عدم جواز تقليد الاموات من جملة المسائل المبحوث عنها المتعلقة بالطرق المقررة عن صاحب الشريعة فلا يبعد دعوى عموم البلوى بمعرفتها لكثرة المقلدين في تلك الاعصار واطلاعهم غالبا على فتاوى الاموات لتقارب ما بيننا وزمانهم في ذلك واذا كان الامر على هذا فاي بعد في اتفاق اهل تلك الاعصار على المنع من تقليد الاموات بحيث يكون كاشفا عن قول واحد من الائمة عليهم السلم وكيف يتجه منع الاعتماد على نقل ما قلته ثالثها المنع من حصول الظن من الاجماع المنقول مع حصول الظن من تقليد الميت وهذا المنع يأتي في جانب الشهرة المحققة ايضا ولعله رحمه الله ترك التصريح به لظهوره وكيف كان فان كان سند المنع ان دليل حجية ظن العامي من قول الميت هو انسداد سبيل العلم اقوى من الاجماع المنقول والشهرة المحققة على عدم جواز تقليده وحينئذ فلا يحصل الظن منهما فقد عرفت مرارا ما فيه من الفساد وانفتاح سبيل العلم وان الظن لا يغني من الحق شيئا وانا لسنا نتكل على الاجماع المنقول والشهرة المحصلة ما لم يفيد العلم العادي الذي يطمئن به القلب ويحكم بانسداد سبيل العلم والانتقال الى الظن بين الوهن شديد الضعف غير صالح للتعويل عليه من غير صاحب المذهب كما دللنا عليه في بحث الاخبار وان كان سند المنع تنافي الظنين وتناقضهما في انفسهما فضعفه ظاهر لتباين موضوعهما فان الظن الحاصل من قول الميت ظن بان الحكم واقعي والظن الحاصل من الاجماع والشهرة ظن بان هذا الظن لا يكون حجة ولا يجوز التعويل عليه وبعبارة اخرى ان الظن باصابة الطريق لا ينافي الظن بعدم جواز الاعتماد عليه بل لا ينافي القطع بعدم جواز الاعتماد عليه مضافا الى ما نقول ان الظن الحاصل من قول الميت من ضعف الظن والدليل على العلم العادي الحاصل من الاجماع المنقول والشهرة على وجه يوجب الطمأنينة التامة وطمأنينة النفس الرابع ان التقليد عبارة عن الاخذ بقول الغير وما هو رأيه لا اصل العمل وهو انما يصدق حقيقة حال ثبوت الرأي والاعتقاد في حال الاخذ ضرورة ان المعتبر الذي هو الاخذ في حال بقاء الرأي وثبوته يزول بزوال قيده الذي هو بقاء الرأي وثبوته وحينئذ فلا يصدق مفهوم التقليد الا في زمان الاخذ قال بان الاخذ بما هو راي الحال لا ما كان ما قبل الاخذ ويشهد بذلك عدم جواز الاخبار عن المفتي اذا تردد فيه بعدم صدق الاخذ

بعنوانه حينئذ حقيقة والذي يدل على عدم بقاء رأيه واعتقاده بعد موته وجهان احدهما ان طريق بقائه منحصر في الاستصحاب ولا سبيل اليه في المقام لاشتراط بقاء الموضوع وقد تغير لان الاعتقاد في حال الحيوة كان لاحقا له من جهة كونه انسانا وبانه لا قال وقد زال عنه حقيقة الانسانية لان الحيوة كانت من مقوماتها فلا يعقل هذا التغير على التغير الحاصل بالاتكال والزائل فالراي والاعتقاد الحاصل لحقيقة الانسان قد زال وتغير فلا طريق للاستصحاب اليه وفيه نظر لان الاعتقاد والرأي كان من عوارض النفس الناطقة وصفاتها ولا شبهة في بقائها بعد الموت وان انتقلت الى عالم اخر وفارقت عن هذا البدن وتعلقت بالبدن المثالي فحامل هذا العرض الذي هو الرأي والاعتقاد هو النفس الناطقة المعبر عنها تارة بالروح واخرى بالنفس واحيانا بالعقل لم يتغير بعد مفارقته عن البدن الطبيعي الجسماني وتعلقه بالبدن الخيالي المثالي وحيث انه لم يتغير فلم يتغير محموله الذي هو الرأي والاعتقاد وليس ذلك من قبيل الاستحالة ولا مشابها لها اصلا فالموضوع الذي هو الرأي والاعتقاد يكون باقيا بعد الموت فليستصحب ثانيهما ان اكثر معتقدات المجتهد ظنية وبعد وفاته لا يبقى له الظن لانه من خواص النشأة الدنياوية وبعد الارتحال منها اما ان يصير جاهلا بالحكم بالكلية او ينكشف له الواقع ويتبين حقيقة الحال اما مطابقا لظنه او مخالفا له وعلى اي التقادير لا يبقى له الظن الحاصل له في هذه النشأة والتعيين الحاصل لما كان محتملا لمطابقته لظنه ومخالفته له ولا يمكن للمقلد تعيين الموافق لم يجز له تقليده لعدم طريق الى معرفة رأيه بالفعل وهذا الوجه ايضا كسابقه موضع نظر لعدم قيام دليل قاطع على زوال الظنون وانكشاف الواقع بمجرد الموت في عالم الاخر بل ذلك انما يحصل في القيمة الكبرى وليس كلامنا فيها اذ النزاع في جواز التقليد قبل قيام القيامة سلمنا ولكن الاعتقاد الراجح المتحقق في ضمن الظن الحاصل له يمكن بقائه في ضمن اليقين الطارئ لما اذا وافق ظنه فليستصحب لعدم القطع بزواله واحتمال كون اليقين مخالفا لظنه غير قادح في اجراء الاستصحاب لان مورده انما هو الشك فاذا لم يتطرق الاحتمال المذكور يكون بقاء ظنه متيقنا واذن فلا يكون موردا للاستصحاب لان الحجة حينئذ يكون ذلك اليقين وما يقال من ان الجنس يتقوم بالفصل والاعتقاد الراجح الحاصل في ضمن الظن كان فصله احتمال النقيض وبعد حصول اليقين ذهب الفصل لعدم احتمال النقيض وحينئذ ينعدم الجنس ايضا فلا يكون الظن محتمل البقاء حتى يستصحب مدفوع بان ما كان في الظن الملحوق باليقين ليس من باب ذهاب الفصل بل الاعتقاد الحاصل في ضمن الظن بعينه باق يتكامل شيئا فشيئا الى ان يبلغ الى حد اليقين كما في نفس الحكم عند اهل العرف الذي يدور عليه الاستصحاب والجواب ان التحقيق انه ينتفي الفصل وبانتفائه ينتفي الجنس ايضا كما مر فحينئذ فلا مجال لتحمل بقاء الظن حتى يستصحب وليس من الامور اللفظية المتعلقة بالمحاورات حتى يحال على العرف كما في ادلة حجية الاستصحاب سيما كما لو كان ناعيا في تعيين الواقع

نعم

نعم اذا كان الحكم قطعيا يأتي فيه الاستصحاب على وجه وتفصيل القول فيه ان الحكم اذا كان قطعيا عند الكل بان يكون مجمعا عليه فلا حاجة فيه الى التقليد واما اذا لم يكن بهذه المثابة وكان قطعيا عند المجتهد يمكن استصحابه بعد موته لعدم تغير موضوعه كما عرفت من بقاء النفس بعد المفارقة عن هذا البدن وهي موضوع للاعراض المتعلقة بها ومنها الحكم واذا لم يتغير موضوعه لم يتغير نفس الحكم فلا مانع من استصحابه واحتمال انكشاف الخلاف بعد الموت واليقين بنقيض ما تيقن في هذه النشأة غير ضائر اذ مورد الاستصحاب انما هو في صورة الشك والاحتمال لا في صورة اليقين وسلب الاحتمال فان قلت ان الاحكام الفرعية كلها قطعية عند المجتهد على ما قرر الي واختارت العلماء في حد الفقه من غير ارتياب وهذا يقتضي جواز استصحابها بالكل لان القطعي لا يتغير ولا يتبدل قلت ان القطعي انما هو الحكم الظاهري وهو قد يوافق الواقع ولا يتبدل وهذا هو الذي لا يتغير ويجري فيه الاستصحاب وقد لا يتوافق فينكشف خلافه بعد الموت ويحصل اليقين بان القطع الناظر الى الواقع كان خطأ ويتغير الاعتقاد ويتبدل ولا يعلم ان الا فيه واغلب الاحكام الفرعية من هذا القبيل فالحاصل انه لا سبيل للاستصحاب في كثير من الاحكام وسيأتي جريانه في قليل منها ولا يمكن لاحد من الفريقين المانعين والمجوزين ان يتمسكوا بعدم القول بالفصل لانه ينعكس من الجانبين فيتعارضان ويتساقطان وقد يورد على اصل الحجة بمنع كون التقليد هو اخذ العامي بقول المفتي بما هو فتواه في حال الاخذ حتى يلزم فيه ثبوت الرأي حال الاخذ بل هو عبارة عن الاخذ بما هو فتواه ولو قبل الاخذ مجازا او اصطلاحا عند الكل لان النزاع معنوي لا لفظي ليصح اختلاف الاصطلاح ويقال ان من عرفه بالاول لا يجوز تقليد الميت ومن عرفه بالثاني يجوزه لان الاصطلاح واحد وقياسه بعدم جواز الاخذ بما رجع عنه المفتي لا يستقيم لانه مما خرج بالاجماع لانه قد انعقد على انه لا يجوز الاخذ بفتوى رجع عنه المفتي وهو مدفوع بان الادلة الدالة على التقليد وتعلم العامي عن العالم ظاهرة في الاخذ عنه حال علمه بالحكم واعتقاده به واعتقاده وعلى فرض عدم اطمينان الخاطر بهذا الدليل فلنا الحجة الادلة السابقة والاخص من خصوص الدليل لا يقتضي الاشتغال اليقيني المقتضي لتحصيل اليقين بالبراءة المعلوم عدم حصوله بتقليد الميت الخامس ان العالم الحي اقرب في النظر الى اصابة الاحكام الواقعية فيتعين الرجوع اليه اخذا بالاقرب الراجح والذي يدل على كونه اقرب الى اصابة الواقع وجهان احدهما ان الحي يطلع على ما اطلع عليه الميت مع زيادة حاصلة بفكره اذ العلوم يتكامل بتلاحق الافكار وتتابع الانظار ويكثر منه التخلية اذ الميت ربما يكون افضل من الحي واقرب منه الى اصابة الواقع لكونه باعتبار افضليته اعرف بوجوه الاستدلال واعلم بمدارك الاحكام والاشكال ثانيهما ان المجتهد الحي اذا اخطأ تمكن من الرجوع واعلام مقلده بخلاف الميت فانه لا يتمكن عن ذلك فيكون الحي اقرب الى الحق من الميت ويكثر النقض بصورة اصابة الحي وادراكه الواقع فان الميت لا يتمكن من العدول عنه فيكون اقرب الى الحق بخلاف الحي فانه ربما يعدل عن الحق باعتبار مصادفة شبهة وادنى توجه عليه ولا عن الحق هذا والتحقيق ان حجية

التقليد لعقد يذلك دائرة مدار الظن فسقط اصل هذا الدليل بما اورد عليه [illegible] ان المجتهد اذا مات سقط اعتبار قوله
اذ لكثير لما ينعقد الاجماع على خلافه وفيه ان عدم اعتبار قوله من جهة انعقاد الاجماع على خلافه لا يقتضي سقوط قوله عن درجة
الاعتبار بالكلية حتى لم يجز الاخذ به وتقليده اذ لا تلازم بين الامرين مع ان هذا لا يستقيم على طريقة اصحابنا اذ الاجماع عندهم
عبارة عن الاتفاق المشتمل على قول المعصوم عليه السلم او الكاشف عنه فعلى الاول لا يعتد بقول معلوم النسب حيا كان او ميتا
وعلى الثاني لا يعتد بقول من يحصل الكشف بقول غيره حيا كان او ميتا فالصواب ان يقرر الدليل بوجه آخر وهو ان الاجماع
قد يقوم على خلاف قول الميت فيكون معلوم البطلان والعامي ليس له طريق الى العلم بموارد الاجماع وحينئذ فتقليد الميت
ربما يفضي الى تقليد ما هو معلوم البطلان في الواقع ونفس الامر فوجب عليه ان يحترز عنه وفيه نظر اذ العامي مامور بالفحص فيجوز
له الاخذ بظاهر الفتيا سواء قام الاجماع على خلافه ام لا اذ لا يجب عليه الفحص عن ذلك مع ان هذا يأتي في الحي ايضا اذ يحتمل ان
ينعقد الاجماع على خلاف ما افتى به فاذا كان هذا الاحتمال مانعا عن تقليد العامي لانسد باب التقليد بالكلية حجة
المجوزين لتقليد الميت وجوه الاول الاصل وقد عرفت ان الاصل للمانعين فاصل المجوزين لا اصل له والظاهر انهم
ارادوا بذلك الاستصحاب وبيانه انه قد جاز تقليده في حال حيوته فيستصحب جواز تقليده الثابت في حال الحيوة وهذا
قد يعتبر وصفا للمفتي نظرا الى كونه ممن يثبت جواز تقليده حال الحيوة فيستصحب وقد يعتبر وصفا للقول من جهة كونه مما
يثبت جواز التقليد فيه في حال الحيوة فيستصحب ولا يخفى ان الوصف الاول من عوارض النفس والثاني من عوارض
القول القائم بها فلا يلزم من انعدام الحيوة انعدام موضوع الحكم لينافي جريان الاستصحاب ضرورة بقاء النفس الناطقة بعد
مفارقتها عن البدن الجسماني وكذا العلوم المكتسبة العارضة لها الباعثة لكمالها والجواب ان القدر المعلوم المتيقن في حيوته
هو جواز تقليده من عاصره لا امتناع نحو الجواز في حق المعدومين فيمتنع الاستصحاب لتعدد الموضوع ولو جاز مورد الاحكام
الجزئية وقررناها اعني كونه بحيث يجوز العمل بقوله عند تحقق الشرائط جاز ثبوته في حق المعدومين الا ان مجرد الجواز لا يكفي
في الحكم بالثبوت فان الادلة انما تساعد على اثبات الجواز في حق المعاصرين فقط ولو اقتصر في التمسك بالاصل على ابقاء
الجواز في حق من عاصر الحي ثم اراد تقليده بعد موته لدفعناه بان الاحكام اللاحقة لموضوعات خاصة من حيث انها
موضوعات خاصة لا تستصحب بعد زوالها كما بين في محله وموضوعه لا شبهة في ان الآيات والاخبار الدالة على جواز التقليد
انما تدل على جواز تقليد الحي فيختص موردها بحال الحيوة فلا تستصحب الى حال الموت لان الموضوع الخاص المتعلق بحكم
جواز التقليد هو المجتهد الحي وقد انتفى هذا الموضوع بعد الموت والاجماع الثابت في المقام المجوز للتقليد انما كاشف
عن صحة تلك الظواهر او مستقل بها وعلى التقديرين لا يزيد مفاده عن مفادها فيختص مورده ايضا بموردها بحال الحيوة

دليل

وحيث ان الكلام في الفروع كان اوثق طريق بالرجوع الى الحي واخذ الاحكام منه الثالث ما ذكره الفاضل القمي في جواز [illegible] وهو
تقليد الميت يفيد الظن وكلما يفيد الظن فهو حجة اما الصغرى فوجدانية واما الكبرى فلما عرفت من انسداد سبيل العلم والجواب ان الصغرى
ممنوعة ولو سلم فحجية الكبرى مخدوشة لعدم ابتناء التقليد على الظن بل هو واجب من باب التعبد فلا يكون المناط في حجية التقليد
الظن بل هو دائر مدار التعبد الناشئ عن الادلة المجوزة له وقد عرفت عدم انصرافها الى الاخذ بقول الميت مع ان القائلين
لا اصل لهما المنسد لو باب العلم حتى بالنسبة الى العامي ايضا لامكان تقليده الحي وعلمه بان ما افتى به فهو حكم الله في حقه
وذلك ان وظيفة العامي اولا هو الرجوع الى من يعلم بجواز الرجوع اليه ولو بطريق الظن [illegible] المشغول
بالتكليف يقينا بحيث لا يبقى له شبهة في ذلك ولا يتعلق به اللوم والايراد في الاخرة بانك لم لم تأخذ معالم دينك
ممن يثبت عليه دعى جواز الاخذ منه بجميع الفتوى وهو المجتهد المطلق الحي الافضل الاورع المتدين المستند فتواه على
الادلة المعلوم اجتهاده وعدالته وافضليته بالتواتر او بالخبر المحفوف بالقراين العلمية او بالمعاشرة الكاشفة عن ذلك او بخبر
عدلين بل عدل واحد على ما هو الحق لعموم حجية النبأ في موضع فارغ بالدليل وكونه كخبر العدلين قائما مقام العلم فان جواز
العمل على قول مثله معلوم بالضرورة من الدين والمراد بالمجتهد كل من هو قادر على معرفة الاحكام من الطرق المقررة
عن صاحب الشريعة لوجه يعتد به في عرف الفقهاء سواء كان ممن يسمى اصوليا ام كان ممن يسمى اخباريا والغالب وجوده
في كل زمان ويمكن للعامي معرفته والعلم به بل حصول ذلك عند العوام في غاية السهولة لعدم المانع [illegible]
ذا اشتمال ذلك الى اخبار جماعة يتفقون على ذلك من اهل الخبرة والبصيرة ولا سيما مع ساير الاستعلامات والقراين
الخارجية عليه فكيف يمكن [illegible] وكل هذا لا يخفى انسداد سبيل العلم بالنسبة الى العامي ثم انه مما يقضي به لزوم تحصيل البراءة
اليقينية المقتضي لها الاشتغال اليقيني وهذا مما يقضي به العقل مستقلا من غير حاجة الى استعلام ذلك من احد وحينئذ فلا
يجوز له تقليد من لم يستجمع الصفات المذكورة الا ان يقلد من هو [illegible] صفاته وجوز له الرجوع الى غير الجامع لتلك الصفات
حتى انه لا يجوز له تقليد الافضل الاورع الاعدل الغير المتدين المستند فتياه الا بالتقليد او قطع العامي بعدم لزوم
اعتبار هذا القيد نعم ربما يسبق الى ذهن المقلد شبهة قادحة في وضوح بعض تلك الصفات عنده او يقع الاختلاف
في تعيين المجتهد او الاعلم او الاورع فيجب عليه تحصيل العلم باحد الوجوه تحصيلا للبراءة اليقينية ولا يجوز له الاعتماد على
الظن في ذلك لامكان تحصيل العلم به في الغالب ومن هنا اتضح لك بطلان ما ربما يقال من انه قد انسد طريق العلم على المقلد
بالكلية لعدم علمه بجواز التقليد ولا بمن يجوز تقليده من الاصولي والاخباري والمطلق والمتجزي والحي والميت ومن
جدد النظر في الواقعة او اكتفى باستصحاب الاجتهاد السابق فيتعين عليه التعويل على الظن كالمجتهد وذلك لما بينا

من قضايا الضرورة الناشئة عن اليقين باشتغال الذمة بجواز تقليد المجتهد المطلق الاعلم الاعدل الاورع المتدين
المستند فتواه فان المراد بالمجتهد هو الذي اقتدر على معرفة الاحكام من مداركها التي نصبها صاحب الشرع على وجه
يعتمد عليه عند الفقهاء سواء سمي اصوليا ام اخباريا وسواء سمي مجتهدا او الراجح اليه تقليده ام لا مستقلا وذلك مطلقا
وقد عرفت ان الغالب وجود الجامع لتلك الصفات في كل عصر من الاعصار ويمكن للمقلد من العلم به ومعرفته [illegible]
منه فلا يتم فرض انسداد باب العلم في حق المقلد غالبا حتى يدعي انفتاح باب الظن عليه وعلى تقدير التسليم فالذي يقتضيه
انسداد باب العلم عليه انما هو جواز اعتماده على قول من يظن جواز الاعتماد على قوله لا الاخذ بقول الميت الذي قوله
يفيد له الظن لعلمه قطعا بانه مكلف باخذ الاحكام ولكن بطريق مخصوص لا مطلقا وليس الا الفتوى لقطع بانه مكلف
بمؤدى طريق مخصوص فوظيفته الاعتماد على الظن في معرفة ذلك الطريق دون تقليد من يفيد قوله الظن بالحكم ليتناول
الميت كما زعمه الفاضل المعظم اليه هذا مضافا الى ان المفهوم من كلامه عدم جواز تقليد الميت اذا لم يكن قوله مفيدا للظن
بالحكم بالقياس الى المقلد والقائلون الى جواز تقليد الميت لم يفصل احد منهم هذا التفصيل نعم لو فرض حينئذ حصول
الظن للعامي بجواز تقليده من يفيد قوله الظن بالحكم جاز الاعتماد عليه من حيث هو ظن بالطريق الا انه يكون مخطئا
في هذا الظن لان التقليد مشروع للعامي من حيث التعبد لا من جهة حصول الظن به بانه من يفيد قوله الظن له بالحكم
جاز له تقليده ولا يجوز تقليد غيره مع كون جواز تقليده من باب التعبد امر مقطوع به لقيام الاجماع عليه وان الميت
عنه فلا اقل من كونه مظنونا بالاشتهار بين العلماء واذن فكيف يحصل الظن بخلافه ولعل اصالة الاجماع او التواتر
او الشهرة المفيدة للظن قائل بان العامي متعبد بتقليد من علم انه جامع لشرائط الافتاء وان لم يفد قوله الظن
للعامي فاذا كان الامر على هذا فكيف يحصل له الظن بانه لا يجوز الا تقليد من يفيد قوله الظن للعامي بالحكم الا ان
الثالث ان التقليد انما شرع ليحصل به الكشف عن الحكم الشرعي الفرعي باعتبار كونه اعتمادا على قول من تتبع مدارك
الحكم وعرف مفادها من اهل الخبرة بذلك وهذا مما لا مدخل لبقاء الحيوة فيه لتلك الصفة وعدمه فيه فالمناط انما هو قول
من هذا صفته ويكون من جملة الحي والميت من غير تعقل فرق بينهما وايضا اذا علم ان مؤدى اجتهاد المفتي هو الحكم
الشرعي الفرعي وان كان بحسب الظاهر لزم ثبوته مطلقا سواء مات المفتي ام لم يمت لان حكم الله تعالى في الاولين والاخرين
سواء ولانه لو ارتفع عند موت المفتي لاحتاج الى رافع فيكون ناسخا وهو باطل اجماعا لانعقاده على انتفاء
النسخ بعد الرسول صلى الله عليه وآله والجواب اما عن الاول فيمنع تنقيح المناط بل المناط هو خصوص قول الحي لكونه القدر
المتيقن ولا اقل من احتماله بعد وجود الفارق الذي اشرنا اليه سابقا من احاطة المفتي غالبا بما لم يطلع عليه المتقدم واما عن الثاني

فبان

٢

الرابع ان الله عظم لطفه لما كلف عباده بالاحكام الفرعية قرر لها طرقا موصلة اليها من الآيات والاخبار والاخبار في اصول اصحاب الائمة عليهم الصلوة والسلم
كانت محتوية على احكام العبادات والمعاملات والعقود والايقاعات مختلطة من غير تميز وتبويب الابواب وقد ضبطها المحمدون الثلث رضي الله عنهم وجعلوها
متميزة ولكل فرع خاص بابا على حده وفصلوها وقطعوها حتى جعلوا لما ورد لنوع خاص من العبادة بابا ولما ورد لنوع مخصوص من المعاملة بابا وهكذا وكان
ذلك باجتهادهم ثم كل من تأخر من المجتهدين قلدوهم في هذا التقطيع والتفصيل واعتمدوا عليهم ولم يبق ذلك الا تقليد الميت فاذا جاز للمجتهد لكان
جائزا للعامي بالاولى والجواب ان الكلام في المعتقد في الاحكام الفرعية المذكورة في الدليل ليس من هذا القبيل فان الاخبار بان الحكم الفلاني
فبان الاولين والاخرين انما يتساويان في الاحكام الواقعية دون الظاهرية واذن فكيف يحكم ببقاء الحكم الظاهري
بعد موت المفتي وجواز اخذ الآخرين بقوله ويشهد لعدم التسوية في الاحكام الظاهرية اختلاف الاحكام الثابتة
في حق المختلفين في الاجتهاد وفي حق مقلديهم واما عن الثالث فبانا نقول ان جواز تقليد المفتي مشروط ببقائه
كما دل الدليل عليه الا انه زيد عليه فانتفاؤه بانتفاء البقاء لا يكون نسخا كما هو الحال في انعدام كل مشروط بانعدام شرطه
فان هذا مما لا يخفى فلا يتخيل كونه نسخا كما لا يخفى على اولي النهى هذا وليعلم ان ما ذهبنا اليه من عدم جواز تقليد الميت انما
هو تقليده الابتدائي واما استدامة تقليده الحاصل في حال حيوته بعد موته فهو غير معنون في كلام العلماء بخصوصه [illegible]
منهم لا المتأخرون نعم نقل عن المحقق الشيخ علي رحمه الله انه قال في تعليقاته على الشرايع ما حاصله انه لا يجوز البقاء على
تقليد من عرض له الجنون او الفسق او الجهل ونحوها من ارتفاع شرط من الشروط المعتبرة في جواز التقليد ويستفاد
منه عدم جواز استدامة تقليد الميت ايضا واما متأخروا المتأخرين فقد نقلوا ذلك في مصنفاتهم وجوزه
بعضهم ومنعه آخرون والاقوى عندي هو الجواز وفاقا للشيخ العلامة الشيخ جعفر النجفي والشيخ الفاضل النحرير المحقق
الشيخ الاستاد اخيه الشيخ الفاضل الغروي رفع الله درجاتهم وحيث انه جائز فهو واجب لتحريم العدول عن تقليد
المجتهد المشروع والحجة عليه وجوه منها الاستصحاب فان الحكم المقلد فيه قد ثبت في حق المقلد قبل موت
المفتي فيستصحب الى ما بعده ومنها الآيات والاخبار الدالة على جواز التقليد فانها ظاهرة في ثبوت الحكم
في حق المقلد مطلقا حيا كان المفتي ام ميتا [illegible] انه لم يشترط في وجوب الحذر بقاء المنذر والمستفاد من
آيات السؤال عن اهل الذكر هو الاعتماد على قولهم على الاطلاق والبناء عليه في جميع ازمنة الحاجة ومقتضى الاطلاق
عدم الفرق بين الاعتماد على قولهم والبناء عليه في بقائهم وبين الاعتماد عليه بعد وفاتهم وكذا الكلام في البواقي
كان مقتضى اطلاقها ثبوت الحكم الماخوذ من المجتهد الجامع لشرائط الافتاء في حق المقلد ما دام حيا وان مات المفتي
ومنها ان وجوب استيناف التقليد يوجب العسر والحرج المنفيين عقلا وشرعا كما لا يخفى على ارباب الفطانة
والذكاوة لما كثيرا ما يوجب ان العامي يصرف جميع اوقاته في تحصيل الاحكام وبذلك يختل امر معيشته بالكلية لانه
ربما كمل شرعه واخذ ما كان ضروريا له ومحتاجا اليه في زمان متطاول فاذا هو بموت مفتيه بعد ذلك فاذا كان كذلك
وجب عليه اخذ تلك الاحكام من مجتهد آخر فعليه صرف عمره في ذلك ثم اذا [illegible] آخر وهكذا حتى انه كثيرا ما يفضي ذلك
الى استغراق جميع عمره او اغلبه او اكثره في تحصيل الاحكام ويتعطل عن تحصيل ما اضطر اليه من مؤنته ومؤنة
اهله وعياله الذين وجب عليه انفاقهم وهذا مما لا يكاد ينكر لكثرة ما يفتقر اليه من المسائل والابتلاء بالضيق والعسر

من الضروريات خصوصا مع تعاسر موت المجتهدين منها ان الواجب على العامي بمقتضى الآيات والاخبار هو اخذ الاحكام عن الحي وقد امتثل واخذ على ما هو المفروض ولا معنى للامتثال بعد الامتثال فبرئت ذمته وسقط عنه الوجوب لعبد ذلك لا بقائه بما امر به فخروجه عن عهدة التكليف لان ذلك يكفيه تقليد الحي لا تقليد الميت

وما عسى ان يتوهم من ان التقليد الواجب على العامي يشترط فيه ان يكون مستمرا مطابقا لاعتقاد المجتهد ورأيه في كل وقت من الاوقات وكل آن من الآنات وزمان من الازمنة بان يكون المقلد في الزمان الاول اخذ الحكم مقلدا لرأي المجتهد معتقدا له في هذا الزمان وفي الزمان الثاني تابعا لرأيه ومقلدا لاعتقاده في ذلك الزمان ايضا وهكذا في الازمنة المتأخرة ومقتضى ذلك بطلان التقليد بموت المجتهد وانتفاء مصداقه اذ ليس يجوز في الشريعة تقليد الارواح ولو سلم بقاء اعتقاده فهو من السقوط والوضوح بمكان من التوهمات النفسانية والوساوس الشيطانية المحرم اتباعها لان الواجب على العامي بمقتضى آية الذكر والآيات والاخبار كقوله عليه السلام كن عالما او متعلما ولا تكن الثالث وقوله صلوات الله عليه الناس صنفان عالم رباني ومتعلم على سبيل الرشاد والباقي همج رعاع وغير ذلك من الاخبار الدالة على وجوب اخذ الاحكام انما هو التعلم عن العالم الحي الجامع لشرائط الافتاء او اخذ المسائل بل مطلق الاحكام منه لا غير سواء سمي ذلك تقليدا او تعلما او استفتاء او استعلاما ونحو ذلك الادلة التي يدل على هذا والمفروض ان العامي قد امتثل وادى ما كان واجبا عليه وحصل له الفراغ عن الاشتغال غاية الامر وجوب كون الاخذ لاجل العمل كما فسروا التقليد بانه اخذ العامي عن المجتهد الحكم لاجل العمل ونحن فرضنا الكلام في هذا وسلمنا ذلك ونقول انه مع اخذ الحكم لاجل العمل برئت ذمته وخرج عن عهدة التكليف ولم يبق عليه شيء اذ لا معنى للامتثال بعد الامتثال والعمل ليس شرطا في استقرار الحكم عليه بل المعتبر هو الاخذ لاجل العمل والمفروض انه فعله نعم لو اخذ الحكم لا لاجل العمل او فات الى الزمن عنه لم يمتثل ولم يبرأ ذمته وذلك لان المتبادر من الادلة حيث صدرت في الفروع وبيان وجوب تحصيل العلم هو ان الواجب على العامي هو الاخذ لاجل العمل لا مطلقا وهذا القدر على ما هو المفروض قد صدر منه وحصل له البراءة والفراغ عن الاشتغال فصار بالحاصل لزوم كون ما اخذ مطابقا لرأي المجتهد ما دام حيا وهو مما علم بلا شبهة ولا دليل على زيد من ذلك وحاصل الكلام وقصارى المرام ان المقلد المفروض قد اتى بما كان واجبا عليه فبقاؤه على تقليده بعد موت مجتهده في الحقيقة ليس الا تقليد الحي لا تقليد الميت فلا وجه لابطال الحكم عليه بعد ولا بل العدول يكون محرما

عليه

علي كما ان العدول عن تقليد الحي يكون حراما لان الحكم المأخوذ قد استقر عليه فيجب ان يبقى ولو عورض باستصحاب التخيير الثابت قبل اخذ الحكم يرتفع بان الاستصحاب البقاء وارد عليه وحاكم عليه فيكون مقدما مع ان الواجب المخير اذا اوجد باحد افراده يحصل البراءة ولا يبقى للفرد الآخر بعد ذلك حكم مع بدعته ولان العدول الموجب للشك في حصول الامتثال والخروج عن عهدة التكليف فيجب التحرز عنه ولان التقليد الاول كان عملا صحيحا والاداء على ابطاله وافساده فان الحكم المأخوذ قد ثبت في حقه بالاجماع وكون متعلقا بالبناء عليه والعمل به تكليف يكون تركه والاخذ بقول الغير مع احتمال فيه من الخطأ وكونه مخالفا للواقع وبهذا الاحتمال وان كان يتطرق الى الاول ايضا الا انه لما استقر حكم وكلف بالعمل بمقتضى الاجماع لا يجوز الاعراض عنه فلا فرق فيما اخترنا من عدم جواز العدول بين ما عمل بالحكم الاول وما لم يعمل به ولكنه قد اخذه لاجل العمل وبالجملة بعد ما تحقق التقليد لا يجوز العدول ثم انه لو عمل وعدل يكون اعماله الحاصلة قبل العدول صحيحة يترتب عليها الآثار بلا حاجة الى التدارك والقضاء سواء كانت عبادة ام معاملة هذا اذا كان المعدول اليه مساويا للمعدول عنه واما اذا كان اعلم منه فعلى القول بوجوب تقليد الاعلم ابتداء في جواز العدول وعدمه وجهان الاظهر الاستصحاب ونحوه مما مر من الادلة المانعة عن العدول ومن الادلة القاضية بوجوب تقليد الاعلم على زعم القائلين بهذا القول والاول اقوى لاستقرار الحكم في حقه وعدم الفرق اطلاق الادلة القاضية بالوجوب الى صورة العدول بل انما هو مقصور على تقدير تماميتها على وجوب تقليد الاعلم ابتداء والتحقيق ان العامي ونحوه اذا تأمل في تلك المسئلة يجب عليه الاخذ بالاحوط والاوثق وهو تقليد الاعلم سواء كان ابتداء او عدولا او بقاء على ما مر ونحوه لان الامر الى اصالة الاشتغال المقتضية للفراغ اليقيني وهو لا يحصل الا بالاخذ بقول الاعلم سواء قلد غيره ام لا واما المجتهد فمقتضى اجتهاده عدم وجوب تقليد الاعلم فان قلد العامي في تلك المسئلة يجب عليه البناء على ما افتى به فلو يجب عليه وتخيير في اخذ من هذه المسئلة تقليد الاعلم ولكنه يجب لذلك زيادة بيان ان شاء الله تعالى في محل حيث لا نقول بوجوب تقليد الاعلم ابتداء ولا نفرق بينه وبين غيره في تحريم العدول اليه هذا او ان المقلد الحكم الذي اخذه من المجتهد فهل يجب عليه اخذه منه ومن غيره ونقلي اخذه من الاول وجهان من كونه باطلا فيكون في حكم من لم يرد التقليد ابتداء ومن صدق التقليد على ما اخذه من الاول وعدم جواز العدول ومنع كونه في حكم الجاهل لو تمسع ان النسيان عذر اما ان ذلك يخرج عن حصول الحكم الانشائي والخروج عن العهدة بالرجوع الى الغير وقضية ذلك طهر الرجوع الى الاول ولعل هذا احوط ان لم يكن اقوى بل اقوى حجة القائلين بعدم جواز البقاء على تقليد الميت وجوه احدها ان التقليد لا يفيد معرفة الحكم

الشرعي في حق المقلد بان يصدق عليه انه عارف وعالم به وانما يفيد له جواز العمل به بالنسبة الى الوقائع التي كان حصل له الرأي فيها فيكون التقليد بالنسبة الى كل واقعة تقليدا ابتداء بالتميز انه يجب عليه في كل واقعة ان يقلد ابتداء لما ذكر من ان التقليد لا يفيد له معرفة بحيث يكون عالما غنيا عن التقليد بل يكون جاهلا واجبا عليه اخذ الحكم في خصوص كل واقعة واقعة تنزل به ثانيها اطلاق كلامهم في المنع عن تقليد الميت فانه شامل للاستدامة ايضا ثالثها حكاية الاجماع على المنع فانه ايضا شامل للتقليد ابتداء والبقاء عليه استدامة وقد مر بعض ما مر من الاشارة اليه رابعها ان التقليد معناه اخذ الحكم عن المجتهد لاجل العمل مع تطابق العمل لرأي المجتهد في كل واقعة واقعة بحيث يكون عمل المقلد في كل حادثة موافقا للرأي لمجتهده في خصوص هذا العمل ومن البين انه بعد موته لا يعلم ان ما يعمل المقلد موافق لرأيه في هذا الحال على تقدير تسليم بقاء رأيه والجواب اما عن الاول فبان المستفاد من الادلة الحاكمة بجواز التقليد كتابا وسنة واجماعا وضرورة هو جواز التقليد في معرفة الاحكام الشرعية واذا قبل التقليد يصير المقلد عارفا بالحكم عالما كذلك بقول مطلق فيستلزم ثبوته في حقه بقول مطلق ما دام حيا وان مات مجتهده واما عن الثاني والثالث فبان اطلاق المنع انما ينصرف الى التقليد الابتدائي لا الاستدامي وكذا حكاية الاجماع فشمولها للثاني غير معلوم بل معلوم العدم ولم ينقل احد الاجماع على المنع من التقليد الاستدامي بل نقول ان استدامة التقليد بعد موت المجتهد ليس تقليدا للميت بل هو بالحقيقة تقليد للحي واما عن الرابع فبمنع كون معنى التقليد ما ذكر بل هو الاخذ بقول الغير لاجل العمل وكفاية تطابق العمل لرأي المجتهد حال اعتقاده واما حصل ولا في حال حيوته وليس ذلك الا تقليد الحي كما مضى ولو تساقط المجتهد عن رتبة الاجتهاد بعد ما كان مجتهدا او جن جنونا مطبقا فهو كالحاكم بالميت في الحكم السابق وجهان اظهرهما ذلك فعلى القول بجواز البقاء على تقليده ثمة يستدام هنا ايضا وعلى القول بالمنع هناك يمنع هنا ايضا والمجنون الادواري والسكر والاغماء فلا يقدح في جواز التقليد اذا الجتهد في حال العقل واخذ منه الحكم كذلك وقد مرت الاشارة الى ذلك قبيل هذا في مقام بيان شروط المجتهد الذي يرجع اليه ثم انه قد نقل عن بعض المتأخرين تفصيلا غريبا في المقام وهو ان الفقيه الجامع لجميع شرائط المعتبرة في المجتهد ان اقتصر في الفتوى على محكمات الكتاب والسنة جاز تقليده بعد موته كما يجوز في حيوته والا لم يجز الرجوع اليه بعد موته واستدل عن الاول عا نقل عنه بان فتوته على الفرض المذكور يكون من قبيل نقل الرواية بالمعنى وحجيته غير منوطة ببقاء الراوي لاطلاق الامر بقبول روايته روايتهم والرجوع اليهم وبان عدم قبولها منه رد عليهم وقد ورد ان الراد عليهم كالراد عليهم عليهم السلام وبان اصحابنا الذين تأخروا عن علي بن بابويه كانوا

يرجعون الى فتاويه عند اعواز النصوص وذلك لما فهموا من حاله من عدم تخطيه في الفتوى عن محكمات الاخبار وكانوا فتاويه عندهم من الروايات ويعملون بها بلا فصل ما نقل عنه ولا يخفى بطلانه والوجوه التي تمسك بها غريبة فيما ادعاه الاول فلان ظواهر الآيات والاخبار الدالة على حجية خبر الواحد على الاطلاق ليست مسلمة على المعارض لمقتضى حجية محكمات السنة مطلقا حتى يصح الاعتماد على ما نقله الفقيه الميت منها بالمعنى بل ليس يجوز للفقيه نقل الاخبار التي عليها الاعتماد عليها بل بعض ما علم حجيته منها بواسطة قرائن وعدالة توضيح ذلك ان ظواهر الادلة المذكورة معارضة بمنطوق آية النبأ القاضية بوجوب التثبت في خبر الفاسق الدالة بعمومه الاصل على عدم قبول خبر من لم يعلم عدالته ولو لم يعارض معارض الا التقية فالآية المذكورة مقتضاها ترك العمل بمعظم الاخبار وانتفاء الاجماع على حجية جميع الاخبار ظاهر فان العلماء العاملين باخبار الآحاد لهم آراء مختلفة ومذاهب متشعبة لتعيين ما هو الحجة منها فذهب بعضهم الى حجية ما هو المحفوف بالقرائن الوثوق مطلقا وبعضهم الى حجية خصوص الصحيح الذي زكى راويه عدلان وآخر الى حجية الصحيح منها مطلقا ورابع الى حجية الحسن ايضا وخامس الى حجية الموثق ايضا وسادس اضاف الى ذلك الخبر المنجبر بالشهرة وسابع ذهب الى حجية مطلق الاخبار المودعة في الكتب الاربع الى غير ذلك من الاقوال مضافا الى الاختلاف في وجوه التعادل والتراجيح ومعرفة احوال الرجال واذا كان الامر على هذا فمن اين يمكن دعوى الاجماع ومع الغض عن ذلك كله فنقول انه لا ارتباط للافتاء بنقل الحديث بالمعنى اذ المقصود في نقل الحديث هو حكاية قول المعصوم عليه السلام ولو بالمعنى وفي الافتاء ليس الالتفات الى الحكاية اصلا وان كان مرجعها الى الاخبار عن الله تعالى بان حكمه في القضية الفلانية كذا ولو سلم كونه مثل الامر لم يكن نقل الحديث بالمعنى فلانسلم ان كلما نزل منزلة الشيء يجري عليه احكام ذلك الشيء والتحقيق ان المقلد لما كان عالما باشتغال ذمته بتحصيل الاحكام الشرعية واخذها بطريق التقليد للآيات والاخبار والاجماع والضرورة لزم عليه العمل بما يوجب له البرائة اليقينية ومن البين انها لا تحصل الا بالرجوع الى المجتهد الحي لقيام الاجماع على برائته حينئذ وخروجه عن عهدة التكليف بخلاف ما اذا رجع الى قول الميت فانه مورد الشك فيجب التحرز عنه واما الثاني فلان مفاد الرواية انهما الحكم برد الحكم دون الفتوى والفرق بينهما واضح قد بيناه في المجلد الثاني في بحث حجية خبر الواحد واذن فلا يكون مطابقا للمدعى اذ ما ذكر عليه ليس هو المدعى وما هو المدعى لم يقم عليه دليل ولو سلم تناولها للفتوى فلا نسلم تناولها الفتوى الميت لان المتبادر منها لزوم قبول قول الحي خاصة وهو الذي يقتضي الرد على غيره فان قلت ان المراد بالرد هو عدم الاخذ وحينئذ فالاخذ بقول الحي وقبوله دون الميت يكون ردا على الميت وهو ممنوع بمقتضى الرواية قلت هذا مع كونه عليك لان الاخذ بقول الميت وقبوله دون الحي يكون ردا على الحي وحينئذ فيجب تخصيص عموم

الرواية باحدهما والظاهر المتبادر منها هو الحي فيكون حقيقيا بالارادة ولو لم نسلم تساويهما في الانفهام وعدم الترجيح للفظ فاذن يكفي لوجوب الاجمال وسقوطه عن معرض الاستدلال وعلى تقدير الرجوع الى المرجحات الخارجية فالظاهر انها معاضدة لارادة الحي لان الاخذ بقوله وقبوله ممّا اتّفق عليه وعمل به كل العلماء من اصحابنا بخلاف الميت لثبوت الخلاف فيه مع منع الخطاء عنه ان لم نقل بتحقق الاجماع عنه واما الثالث فلانه لا يدل على المدعى لاحتمال ان يكون الامر بالنظر الى رجلين بالخصوص كما يتعلق الامر الشرعي في ذلك كالمندوب والمكروه ولو سلم التعميم الى غيره فنقول انه لا يحجية فيه لمخالفته الراجحين اليها اذ المعلوم من حال اكثر من كالفاضلين والشهيدين واضرابهم عدم الالتفات الى ذلك مضافا الى ان المنقول منهم انهم رجعوا الى فتاويه واعتمدوا عليها في حال فقدان النصوص وهو لا يصلح حجة لان الاعتماد مطلقا حتى في صورة عدم الاعوان ايضا كما هو الغالب في محل البحث فرع

الاول انه اذا لم يتمكن العامي من تقليد الحي فهل عليه الاحتياط او جاز له تقليد الميت حينئذ وجهان والمختار عند القائلين بحجية الظن المطلق ان في امثال المقام باتباع اقوى الظنين ونحن نقول بوجوب الاحتياط لعدم الامكان وتحصيل البراءة اليقينية لان مبنى الامر على اصالة الاشتغال الثاني اذا دار الامر بين تقليد الحي الفاسق والميت العادل ففي اختيار الاول والثاني وجهان مبنيان على قوة الظن وضعفه عند القائلين بالظن مطلقا ونحن حيث تجنبنا عن هذا المسلك الفاسد نقول انه مع امكان الاحتياط فهو المتعين لكونه كالاجتهاد والتقليد طريقا شرعيا في السلوك فيتخير بينهما الكل ومع عدم الامكان فالظاهر تقديم تقليد الميت العادل لان بناء الامر في التقليد عندنا على التعبد ولم يتعبد احد بالاخذ بقول الفاسق اجماعا الثالث اذا دار الامر بين تقليد الميت الاعلم الاعدل الازهد الاورع وتقليد الحي العالم العادل الزاهد الورع فالثاني متعين للادلة الدالة على تعيين الحي والمانعة عن تقليد الميت فيه منها ان لا يكون هناك مجتهد اعلم منه توضيح المقام انه اذا وجد مجتهدان او اكثر وكان احدهما او احدهم اعلم واتقى فقد اختلف العلماء في وجوب تقليد الاعلم وعدمه على قولين والاصح الاول لوجوه الاول الاصل وتقريره ان الاصل الاصيل تحريم التقليد خرج منه تقليد الاعلم بمقتضى الضرورة ورفع الحاجة وبقي الباقي تحت اصالة التحريم ويؤيده ان الاصل عدم حجية اصل التمكن العامي بجواز التقليد من الآية والروايات الشاملة للفاضل والمفضول المقتضية للتخيير لعدم تعيين الاعلم فيها الثاني الاجماع المحكي عن بعضهم وفيه ان هذا الاجماع المنقول ليس في الفاضل وموهن بمصير المعظم الى خلافه فلا يجوز الاعتماد عليه الثالث الاخبار المستفيضة الواردة في المقام فمنها مقبولة عمر بن حنظلة المروية في الكتب الثلثة وقد نسبت تقدم عنه قال سألت ابا عبد الله عليه السلم

في الجلي

خلفا

عن رجلين من اصحابنا بينهما منازعة الى ان قال فان كان كل رجل يختار رجلا من اصحابنا فرضيا ان يكونا الناظرين في حقهما فيما حكما وكلاهما اختلفا في حديثكم قال الحكم ما حكم به اعدلهما وافقههما واصدقهما في الحديث واورعهما ولا يلتفت الى ما يحكم به الآخر قال قلت فانهما عدلان مرضيان عند اصحابنا لا يفضل واحد منهما على الآخر قال فقال ينظر الى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه من اصحابك فيؤخذ به من حكمهما ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند اصحابك فان المجمع عليه لا ريب فيه الى ان قال قلت فان كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم قال ينظر بما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامة فيؤخذ به ويترك ما خالف حكمه حكم الكتاب والسنة ووافق العامة قلت جعلت فداك ارايت ان كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة ووجدنا احد الخبرين موافقا للعامة والآخر مخالفا لهم باي الخبرين يؤخذ قال ما خالف العامة ففيه الرشاد فقلت جعلت فداك فان وافقهما الخبران جميعا قال ينظر الى ما هم اليه اميل حكامهم وقضاتهم فيترك ويؤخذ بالآخر قلت فان وافق حكامهم الخبرين جميعا قال اذا كان ذلك فارجه حتى تلقى امامك فان الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات وجه الاستدلال انه عليه السلم قد حكم بان الحكم حكم الاعدل الافقه الاصدق الاورع وانه لا يجوز الالتفات الى حكم الآخر وقضية ذلك وجوب الاخذ بقول الاعلم في مقام التقليد وضعف سندها مجبور بعمل المعظم بل هو رواية المشايخ الثلثة ايامًا في كتبهم وذكرها في كتب الاصحاب فان قلت انها واردة في صورة التعارض في الحكم ولا يدل على وجوب تقليد الاعلم مطلقا لكونها اخص من المدعى لعدم دلالتها على عدم الاعتداد بحكم المفضول عند عدم المعارضة فضلا عن عدم الاعتداد بفتواه مطلقا فان الحكم المذكور في الرواية غير الفتوى كما يشهد به سياقها قلت هذا هو عين محل النزاع اذ ثمرة الخلاف تظهر في صورة مخالفة حكم الافضل لحكم المفضول واما مع الموافقة فلا ثمرة لهذا النزاع العبرة بها ومنها خبر داود بن الحصين عن ابي عبد الله عليه السلم في رجلين اتفقا على عدلين جعلاهما بينهما في حكم وقع بينهما فيه خلاف فرضيا بالعدلين واختلف العدلان بينهما عن قول ايهما يمضي الحكم قال ينظر الى افقههما واعلمهما باحاديثنا واورعهما فينفذ حكمه ولا يلتفت الى الآخر ومنها خبر موسى بن اكيل عن ابي عبد الله عليه السلم عن رجل يكون بينه وبين اخ منازعة في حق فيتفقان على رجلين يكونان بينهما حكما فاختلفا فيما حكما قال وكيف يختلفان قلت حكم كل واحد منهما الذي اختاره الخصمان فقال ينظر الى اعدلهما وافقههما في دين الله فيمضي حكمه ومنها ما روي عن امير المؤمنين عليه السلم في نهج البلاغة في كتابه الى مالك الاشتر اختر للحكم بين الناس افضل رعيتك في نفسك ممن لا يضيق به الامور اوقفهم في الشبهات وآخذهم بالحجج واحلمهم ببراجعة الخصم واصبرهم على تكشف الامور واصرمهم عند اتضاح الحكم وجه الاستدلال بهذه الثلثة كوجه الاستدلال بالخبر الاول فيجري الايراد عليها وان كانت

او ردّه في مقام التنازع وتراضي الخصمين بحكم الحاكمين وجعلهما حكما بينهما الا ان ذلك غير قادح في دلالتها على المطلوب لانعقاد الاجماع ان المناط في حجية الحكم مطلقا هو الاقربية فان المتحير الرجوع الى العالم بدور مدار كونه افقه من غيره مع التعدد سواء كان في مقام الاستفتاء والافتاء ام في مقام التنازع والحكم وبهذا التعميم يستفاد من عبارة وصف الافقهية بما هو مع الحكم بعدم الالتفات الى الاخر وحيث تعلق النهي بالالتفات يعلم منه عدم جواز اخذ الفتوى من غير الاعلم وتقليده لان تقليد العمل بفتوى هو منهي عنه مطلقا والنهي معمول له عمر بن حنظلة وان كان مقيدا بالالتفات الى الحكم الا انه يستفاد منه بعموم التعليل المانع عن العمل بفتياه ومن جهة استفادة عدم جواز الاعلم او من الظن الحاصل من قول غيره واتباع اقوى الظنين واجب وفيه نظر لان التقليد مبني على التعبد لا على الظن مضافا الى منع كون الظن الحاصل من قول الاعلم اقوى بل قد يكون الامر بالعكس الخامس ان تقليد غير الاعلم مع وجود الاعلم يوجب ترجيح المرجوح على الراجح وتقديم المفضول على الفاضل والعقل قاض بقبحهما السادس ان العامي قد اشتغلت ذمته بوجوب اخذ الاحكام اشتغالا يقينيا وهو يستدعي وجوب تحصيل اليقين بالبراءة والفراغ عن الاشتغال ومن البين انه لا يحصل الا باخذ الاحكام عن الاعلم والا على اصل اصلناه من بناء الامر على اصالة الاشتغال وما يقال من ان القدر المتيقن من الاشتغال هو اخذ الاحكام عمن له صلاحية الافتاء وكان لاجتهاده حقيقا به سواء كان هناك اعلم منه ام لا مدفوع بان الاشتغال متيقن به على الاطلاق لا بخصوص هذا القدر المذكور ولا شبهة في انه يستدعي البراءة اليقينية ولا شك في انه لا يحصل اليقين ببراءة الذمة وفراغها عن الاشتغال الا بالاخذ بقول الاعلم حجة القول بعدم وجوب تقليد الاعلم وجوه احدها اصالة البراءة وفيه انها قد انقطعت باشتغال الذمة اليقيني المقتضي للبراءة اليقينية التي لا تحصل الا بتقليد الاعلم ثانيها ان وجوبه يفضي الى العسر والحرج وفيه منع ظاهر لو منع انتفاء ذلك في المقام ثالثها عدم امكان معرفة الاعلم للعامي وانت خبير بسهولته له كما يعرف الاعرف والاستاد الكامل في جملة من الصنايع لمن ليس له عرفان بتلك الصنعة اصلا رابعها العمومات الدالة على مشروعية التقليد للعامي والجواب انها مخصصة بما ذكرناه من الادلة الماضية القاضية بوجوب الاخذ بقول الاعلم خامسها انه لو وجب تقليد الاعلم لما جاز العمل بفتوى احد في اعصار الائمة عليهم السلم والتالي باطل لثبوت الرخصة عنهم عليهم السلم في اخذ الاحكام عن جملة من اصحابهم صلوات الله عليهم والجواب انا نقول انه لم يحصل الرخصة من الائمة الا الاخذ بقولهم عليهم السلم اذ ما كانوا يفتون الا بما سمعوا عنهم سلام الله عليهم وان كانوا يجتهدون في اخبارهم ولا يفتون بمؤدى اجتهادهم لحصول القطع في تلك الاعصار بان فتاوى اصحاب الائمة عليهم السلم مطابق لاقوالهم سلام الله عليهم وان لم يكونوا ينقلون رواياتهم باعيانها وبذلك اندفع ما يقال من انهم قد عدلوا عن ذكر الفتوى الى نقل الرواية لم يعلم به اصحاب الظاهر ورواية ابان بن تغلب حيث صدر الامر فيها بافتائه الناس بوكالة مع استقرار السيرة المستمرة دليل على بطلان ذلك لما علمنا من حصول اليقين في تلك الازمنة بمطابقة فتاوى اصحاب الائمة لاقوالهم عليهم السلم ولم نقل بمنع ذكر الفتوى ولزوم العدول الى ذكر الرواية حتى يكون ما قاله المدعي مع امكان منع استقرار السيرة على بطلانه سادسها انه لو لم يجز تقليد المفضول مع وجود الافضل لم يكن للمفضول

كالانبياء

كالانبياء من بني اسرائيل والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة انه لا شبهة في جواز الاخذ بقول الانبياء عليهم السلم والمفروض عدم جواز الاخذ بقول المفضول فلا يكون مثلهم واما بطلان التالي فلقوله صلى الله عليه وآله علماء امتي كانبياء بني اسرائيل والجواب منع صحة الحديث سندا ولو سلم فالمراد بالعلماء فيه الائمة عليهم السلم لا غيرهم ولو سلم فلا نسلم عموم المنزلة فيه بل المراد منه مماثلتهم لهم في الدرجات الاخروية لا في جميع النعوت الدنيوية وان كنت قبل ذلك تشيد الذهاب للقول بوجوب تقليد الاعلم والذي اذهب اليه الآن هو القول بالوجوب لقوة ادلته ولا سيما الاشتغال المقتضي للبراءة اليقينية التي لا تحصل الا بتقليد الاعلم ومنهم من فصل تفصيلا غريبا فحكم بالوجوب في بلد الاعلم دون غيره ووجهه غير معلوم والظاهر استناده الى عدم امكان علمهم على فتاوى غير اهل البلد وهو مردود بامكان الاطلاع على فتاويه بالرجوع الى تلامذته وكتبه المدونة لبيان فتاويه نعم يتجه ذلك في المرافعات والحكومات لتعسر وصول غير اهل بلده اليه لتعذره غالبا مع تاخير الترافع اليه من الضرر المنفي وكذلك الحال في الولايات العامة فالوالي في البلد يجب ان يكون اعلم من سائر العلماء في ذلك البلد وان كان غيره في الخارج اعلم منه وهذا اذا لم يكن في البلد احد بخصوصه منصوبا للولاية من قبل الامام عليه السلم والا فهو المتعين لها وان وجد فيه من هو اعلم منه تفريعات الاول حيث علمت ان المختار هو وجوب تقليد الاعلم فاعلم انه واجب مطلق لا واجب مشروط فيجب على المقلد التفتيش والفحص والبحث عن احوال العلماء والاعلام حتى يعرف الاعلم لانه لو علم بالاعلم وعرفه اتفاقا فان غير متجسس ومتفتش وجب عليه تقليده كي يكون واجبا مشروطا وذلك لظهور الادلة القاضية بالوجوب في الوجوب المطلق ولا سيما قاعدة الاشتغال الثاني انه لو عرف الاعلم بالفحص والبحث وجب عليه تقليده مطلقا ولو لم يعلم مخالفته لغيره في الفتوى لظهور الادلة في ذلك وربما يتوهم انه لا يجب عليه الا في علم كون فتوى مخالفا لقول الاعلم واما اذا لم يخالفه فيكون مختارا في تقليد ايهما شاء وهو ضعيف لان الادلة المتقدمة تدل على وجوب تقليد الاعلم في جميع فتاويه التي يحتاج اليها المقلد سواء كان بعضها او كلها في قول الفتوى غيره ام لا الثالث انه اذا كان احد المجتهدين افقه والآخر اورع فالظاهر التخيير في اختيار ايهما شاء لان الظاهر من مقبولة عمر بن حنظلة وغيرها حيث جمع فيها الافقه والاورع انهما صفتان متساويتان واذن فاتصاف احدهما باحداهما والآخر بالاخرى لا يقتضي ترجيح واحد منهما على الآخر والتحقيق ان الالزام تقديم الافقه احق واقوى لان مدخلية الفقه في استنباط الاحكام اكثر وشدة مدخلية الورع فيه الرابع انه هل يشترط في الافقه ان يكون اعلم في اغلب الامور او يكفي كونه افقه في خصوص المسئلة التي يرجع اليه المقلد فيها وجهان اوجههما واقواهما هو الاول الخامس انه اذا كان احد الفقيهين اعلم في مسائل خاصة والآخر في اخرى كما اذا كان احدهما افقه في المسائل المتعلقة بالصلوة مثلا والآخر افقه في الاحكام

المرتبطة بالصوم او احدهما افقه في مسائل العبادات والآخر في مسائل المعاملات وجب عليه تقليد كل منهما فيما هو افقه فيه ويتخير فيما
اذا تساويا فيه في الرجوع اليهما او الى من يساويهما السادس انه اذا كان احدهما اعلم في بعض العلوم التي يتوقف عليها
الاجتهاد كالعلوم العربية وعلم الاصول والرجال وتساويا في الفقه وكيفية الاستنباط فكون الاول افقه ووجب تقديمه
على الآخر ليس ببعيد بل هو المتعين لما فيه من زيادة البصيرة في الفقه ولو كان احدهما اعلم في بعض تلك العلوم والآخر
في بعض آخر منها فالواجب تقديم من هو اعلم فيما يكون مدخليته في الفقه اكثر فالاعلم في الاصول مقدم على الاعلم في النحو
والصرف فالمناط في الاعلمية هو الاغلبية في الفقاهة والاجتهاد والعلوم التي يتوقف عليها الاجتهاد ولها دخل
في الاستنباط واما العلوم التي لا مدخل لها في الاجتهاد والاستنباط فالظاهر انها في نفسها لا يوجب الترجيح الا اذا
اوجبت زيادة التسلط في الفقاهة والاجتهاد وعلى هذا لو كانا متساويين في ذلك وكان احدهما اوفقها على العلوم
الحكمية او الطب مثلا دون الآخر او كان احدهما اعلم في ذلك من الآخر فالظاهر التخيير في اختيار ايهما شاء مع احتمال
تقديم الاول وهو لا يخلو عن حسن بل لا يبعد ان يقال بتعيينه اذ كل علم بما هو علم يوجب كمال النفس وهل يستوي الذين يعلمون
والذين لا يعلمون فانه نزل المتعدي منزلة اللازم وحذف المفعول في الآية الشريفة ليذهب ذهن السامع كل مذهب السابع
اكثر ما يحصل الافقهية والاعلمية زيادة الاستئناس بمدارك الاحكام وعبائر العلماء الاعلام في مقام استنباط الاحكام
او سبقة الاشتغال في التحصيل او زيادة التحقيق والتدقيق في حال الاجتهاد او استقامة السليقة او قوة الحفظ والضبط
او ذكاوة الفهم او زيادة التأمل حين الاستنباط او سعة الباع في الفكر والتصرف بان يكون قوته الفكرية والمتصرفة
متسعة الدائرة وربما يتحقق التعارض بين هذه الامور وحينئذ فمن هو اكثر استئناسا يقدم على من هو اسبق اشتغالا او
من هو اكثر تحقيقا وتدقيقا يرجح على من هو اضبط واحفظ ومن هو اكثر تأملا يقدم على ذكي الفهم القليل التأمل ومن
استقامت سليقته وذكي فهمه يقدم على من قدم اشتغاله وكذا يقدم من كان دائرة قوته المفكرة والمتصرفة وسيعة على
سابق الاشتغال وكثير الاستئناس بل على كثير التأمل ايضا ومجمل الكلام ان المرجع في ذلك كله الى العقل صاحبه في الحكم
افقه واعلم وضبطه بقانون كلي يستغنى به عن الرجوع الى العرف متعسر بل متعذر بحسب الظاهر وكذا الحال في الاورعية
فانها قد يطرد في جميع الافعال والاحوال وربما يختلف باختلاف الاعمال والاحوال والتحقيق فيها ايضا هو الرجوع الى
العرف الثامن اذا قلد مجتهدا ثم وجد افقه واعلم منه ففي وجوب العدول وعدمه وجهان من الاستصحاب لبقاء الحكم
المتقرر في حقه ومن اطلاق الادلة الدالة على وجوب تقليد الاعلم والثاني احوط بل اقوى نعم اعمال المقلد مما مضى غير
مفتقرة الى التدارك عبادة كانت ام معاملة التاسع اذا قلد الافضل ثم تنزل وتسافل فصار مفضولا ففي وجوب

العدول

العدول الى من هو افضل منه وعدمه الوجهان والاحوط الاقوى هو الاول تحصيلا للبراءة اليقينية العاشر اذا تساوى
المجتهدان او اكثر في العلم والورع فالمقلد بالخيار في الاخذ بقول ايهما او ايهم شاء وهل يجوز التخيير بان يقلد واحدا في بعض المسائل
وآخر في آخر الاقوى نعم والظاهر انه اجماعي وكذا الكلام على القول بعدم وجوب تقليد الاعلم جاز التجزي في مقام التخيير مطلقا
الحادي عشر لا يجب معرفة المجتهد باسمه ونسبه بل يكفي العلم بكونه مجتهدا جامعا لجميع شرائط الافتاء وانه اعلم واورع من غيره على
المختار اذ مفاد الادلة الدالة على وجوب التقليد لا يزيد على ذلك بل المستفاد منها ومما يدل على اختيار الاعلم هو اخذ الاحكام
عن الشخص بتلك الصفة الثاني عشر هل يجوز للمفضول ان يفتي او يحرم عليه وجهان من كون الافتاء بالاصالة محالا الا
فيقتصر فيه على محل الوفاق وهو افتاء الاعلم الاورع ومن اطلاق الادلة الآمرة بتعلم العلماء غيرهم وتفصيل القول فيه انه اذا
علم المفتي ان مقصود المستفتي العمل بفتواه لا يبعد القول بتحريمه واما اذا علم ان مراده حفظ المسئلة وضبطها او العلم
بمذهبه فجاز له الافتاء وكذا في صورة الشك ولا يجوز منعه عن ذلك كيف وسيرة العلماء قد استقرت على ذلك خلفا عن سلف
كما نشهد به انهم بأجمعهم صنفوا كتبا في الفقه مع القطع بتفاوت مراتبهم في كل عصر من الاعصار في العلم والورع وغيرهما
بقي الكلام في شرائط اخر للمفتي زادها الشهيد الثاني رحمه الله وادعى الاجماع على بعضها والشهرة على بعض قال في اول كتاب
القضاء من الروضة والذكورة وطهارة المولد اجماعا والكتابة والحرية والبصر على الاشهر والنطق انتهى وقد ذكر هذه
الشروط الست في اشتراط البواقي الشروط ولكن لما ذكرنا البواقي سابقا اسقطناها من بين كلامه وحكينا عنه خصوص
هذه الستة فعبارته المحكية عنه ليست منقولة بتمامها وكيف كان يعلم ان هذه الشروط ليست معتبرة في حق المفتي بالقياس الى الفقيه
اجماعا بل بالدليل الدال عليه خاصة وحينئذ فاقول ان الذكورة والحرية معتبران في الترافع والقضاوة والولاية العامة
والولاية من يكون الفقيه وليا عليه واما في خصوص الاستفتاء والفتوى فلا دليل على اعتبارهما ووقوع الرجل في
الرواية المحمول على الغالب او على المثال فيجوز تقليد المملوك والمرأة على تقدير استجماعهما سائر الشرائط حتى الافقهية
والاورعية واما القضاء والولاية فهما لا يصلحان لهما لكون الاول موليا عليه فكيف يكون واليا والثانية
ناقصة العقل فلا يصلح للولاية نعم طهارة المولد شرط للمفتي من مطلق القضاء العقل القاطع بعدم جواز تقليد ولد
الزنا وان بلغ في مراتب العلم ما بلغ واما الكتابة والبصر والنطق فلا دليل على اعتبارها بالنسبة الى مطلق الاحكام فالكاتب يضبط
احكامه وقضاياه بتحرير غيره في محرره وضابط طواميره ودفاتره وتمييز المتخاصمين بعدلين لفاقد البصر مضافا
الى ما روي من ان شعيبا على نبينا وعليه السلام كان فاقد البصر فيستفاد ان البصر ليس شرطا للافتاء والحكومة والقضاء وكذا في
سائر انبياء وكذا الكلام في النطق اذ يمكن ان يبين مراده العدلان اللذان يعقلان مراده بالاشارة المفهمة وفيه الوجوه المذكورة

وقد علم من تضاعيف ما ذكرنا ان جميع الشروط المعتبرة في المفتي معتبرة في الحاكم والقاضي ايضا مضافا الى الذكورة والحرية فانهما معتبران
في الحاكم والقاضي دون المفتي وقد مر الفرق بين الفتوى والحكم في اواخر المطلب الثاني فتذكر منه

لا يوجب عدم جواز تقليدهم وعدم الاعتداد بفتاويهم واحكامهم كما لا يخفى على اولي النهى وحيث علم شرائط المستفتي والمفتي
فلنتكلم في شرائط الحكم فنقول ان الشرائط المعتبرة في الحكم المستفتى عنه امور منها ان لا يعلم المقلد بطلان حكم
من قلده سواء كان من الضروريات ام الاجماعيات المعلومة عند العوام او عند من يريد استعلامه ام كان مما يعلم
بالدليل كالمتجزي اذا قلد من يقول بجواز التجزي اذ فرضه التقليد في ذلك كما مرت الاشارة اليه ومنها ان لا يكون
المستفتي قاطعا بفساد ما افتى به المفتي فاذا علم فساده علما قطعيا لا يجوز له التقليد فيه واما الظن بالفساد فلا يكون
بالمقاومة لانه لا عبرة بالظنون ولا سيما هذا الظن فانه من باب سوء الظن باخيه المؤمن فيكون من بعض الظن نعم
عند القائلين بكون مبنى التقليد على الظن فيكون الظن بالفساد عندهم مانعا اذ المعتبر عنده حصول الظن بكون
الحكم مطابقا للواقع حتى انه لا يجوز التقليد عندهم في صورة الشك الا ان هذا القول في غاية الضعف وان التقليد
انما هو واجب من باب التعبد لانه المستفاد من الادلة ولا اشعار فيها بابتنائه على الظن اصلا والتحقيق عندي
ان الظن في شيء من المقامات لا يغني من الحق شيئا ومنها ان يكون من الاحكام المتعلقة بالعمل سواء كان
من مسائل هذا الفن كمسئلة التجزي ومباحث التقليد ام من غيره كالمسائل الفقهية وعلم الاخلاق دون مسائل اصول
الدين والمذهب كما مر تفصيل القول فيه ومنها ان لا يكون عاملا بفتوى مجتهد آخر فان كان قد عمل بفتوى غيره
فلا يجوز العدول عنه والاخذ من مجتهد آخر اجماعا ولاستلزامه الهرج والمرج واختلال نظام الدين والناس لتأديته
وافضائه الى تحليل الحرام وتحريم الحلال اذ ربما يتحمل العامي عقد نكاح امرأة على نصاب الزوجات بان تزوج الرابعة
بالصيغة الفارسية بتقليد من يجوز ذلك ويحكم بصحة العقد ثم يقلد من يفتي بخلافه ويحكم بفساد العقد ويفتي له بان الرابعة ليست
زوجتك لفساد عقدها فيتزوج اخرى بتقليد الثاني بالصيغة العربية فهو قد كان حلل الاولى بتقليد الاول والثانية
بتقليد الثاني فاجتمع تحته خمس زوجات بالنكاح الدائم وكذا ربما يجمع بين الاختين بمثل ذلك او يتحمل ازواجا عديدة
لامرأة واحدة او امرأته لعدة رجال بان زوجها ابتداء بلفظ التمتع بتقليد من يحكم بالصحة ثم يزوجها من رجل بالعقد
الفارسي بتقليد من يجوزه ويفتي بفساد الاول وبطلانه ثم يزوجها من رجل آخر بتقليد من يرى البطلان كلا العقدين
فهذا المقلد قد حلل المرأة بلفظ التمتع بتقليد مجتهد وعدل عنه وحللها لرجل بالعقد الفارسي بتقليد مجتهد آخر ثم
عدل عن ذلك في حللها لرجل آخر بتقليد مجتهد افتى بفساد العقدين الاولين وحكم بان المرأة ليست بزوجة لواحد
منهما بل هي بلا زوج فجاز لها التزوج الى غير ذلك من المفاسد المترتبة على العدول هذا اذا كان المجتهد الثاني مساويا
للاول واما اذا كان افقه منه فجاز بل وجب العدول اليه في جميع ما فعله من العبادات والمعاملات الى زمان العدول او رتب

عليها

في شرائط الحكم المستفتى عنه

في عدم جواز العدول

عليها آثارها الى هذا الزمان دون ما بعده فلا يترتب عليه المفاسد المذكورة والفرق بين هذا وبين ما اذا كان المجتهد الثاني مساويا
للاول ان وجود الافقه يكشف عن انقطاع حكم تقليد الاول وعدم ترتب الآثار عليه فان كان موجودا في حال التقليد فلو
يكون تقليده للاول من اصله باطلا وان وجد بعد ذلك كان الى زمان وجوده صحيحا بخلاف ما اذا لم يجد افقه من الاول
بل كان العدول الى مساو بالميل او لعنه فحينئذ يكون تقليده للاول صحيحا مطلقا مستقرا في حقه ويترتب عليه آثاره
دائما حتى انه في الامثلة المذكورة يكون العقد الاول محكوما بالصحة دائما حتى بعد العدول ايضا فيكون المرأة المعقودة
زوجة له بعد العدول والمفروض انه رجع بعد ذلك الى من يجعلها صحيحا ايضا فيلزم المفاسد المذكورة واما اذا كان الافقه
موجودا حين العقد الاول فلا اشكال في بطلانه اذا كان رأي الافقه ذلك فلا يترتب عليه اثر اصلا وانما الاشكال
فيما اذا وجد الافقه بعده والاقوى انه يجب العدول اليه ومفارقة الزوجة المفروضة قضية للاشتغال اليقيني
المستدعي للفراغ اليقيني هذا كله في صورة العمل بما اخذه واما اذا اخذ الحكم ولم يعمل به بعد بل اخذه لاجل العمل
كما هو معنى التقليد فالحق انه اذا وجد مجتهدا افقه واورع جاز بل وجب العدول اليه والا فلا يجوز بل يحرم لوجوه الاول الاستصحاب
لاستقرار الحكم وثبوته في حقه لان ما افتى به المفتي هو حكم الله في حقه اجماعا فلا ينتقض وقد مر ذلك مفصلا الثاني
ان البناء على الحكمين المختلفين يوجب القطع بفساد احدهما فالعدول يقطع بانه اتبع ما هو الباطل الثالث
ان آية الذكر يدل على وجوب السؤال على من لا يعلم الحكم والمقلد بتقليده الاول يكون عالما فلا يتناوله عمومها وذهب جماعة
الى جواز العدول واستدل عليه بعض افاضل المتأخرين بان التقليد لا يفيد العلم بالحكم الشرعي للمقلد وانما فائدته جواز
العمل بالنسبة الى الواقعة الخاصة التي لزم فيها العمل فيكون التقليد في كل واقعة تقليدا ابتدائيا ففي كل واقعة اخذ الحكم
فيها ولم يعمل به بعد لا يكون عالما به فكلما كان مخيرا قبل الاخذ فكذلك بعده اذ لا فائدة للاخذ الا جواز العمل بمقتضاه في الواقعة التي ترتب حكمها
والمفروض انه لم يعمل ولا يكون عالما فيجوز له الاخذ من مجتهد آخر لعدم ثبوت حكم معين في حقه بالنسبة الى تلك الواقعة فليستصحب التخيير الثابت قبل الاخذ
وفيه نظر بين لوضوح ان التقليد في الحكم الشرعي يفيد للمقلد معرفته به ويستقر في حقه بقول مطلق فيكون به عالما حتى
انه لو اخذ الحكم في واقعة خاصة كالشك بين الثلث والاربع في صلاة الظهر مثلا يثبت الحكم الماخوذ فيها في حقه بالنسبة
الى سائر الوقائع التي تماثلها كالشك فيها في صلاة العصر والعشاء مثلا ولهذا الاطلاق يستفاد من ادلة التقليد ومما
يشهد بذلك ان التقليد انما يتحقق بالاخذ بقول المفتي لاجل العمل اذا اخذ على الوجه الذي افتى به ومن البين ان مقتضى افتاء كل مجتهد ثبوت
فتواه في كل موضع من مواضع موضوعها كافتائه بصحة العقد الفارسي بين الزوجين الخاصين او زوج مخصوص للمقلد فمقتضى الصحة في كل زمان
وكل زوج اراد المقلد تزويجها وكذلك افتائه بالاحتياط صيام يوم بالارتماس فمقتضى البطلان في كل صيام لازمه وغيره من زمانه وغيره
وثبت هذا في حق المقلد

وليستقر هذا الحكم باطلاقه في حق المقلد فيكون عالما به وعلى العمل بمقتضاه في كل صيام يرد عليه وكذا لو كان المقلد عن صلوة فاتته اذا شك فيها بين الاثنين وما زاد قبل الكبريين واجاب بالبطلان فانه يعلم البطلان في سائر الصلوة المشكوك فيها كذلك وهكذا الحال في سائر الاحكام بالقياس الى موضوعاتها فانها جارية في جميعها فعلى الاخذ الفتوى في خصوص واقعة ثبت في حقه بالنسبة الى سائر الوقائع التي تماثلها من غير حاجة الى استيناف تقليد فيها واذا كان الامر على هذا فكيف يحكم ببقاء التخيير وجواز الاخذ من مجتهد اخر في سائر الوقائع المماثلة للاولى مع ثبوت الحكم في حقه فيها مضافا الى ان العمل باحد فردي الواجب التخيري يوجب سقوط الاخر فالاخذ من احد المجتهدين فيما كان فيه يقتضي سقوطه عن الاخر وعدم جواز الاخذ منه وخصوصية الواقعة في التقليد غير معتبرة شرعا بلا مرية والا لبطل تقليد بالنسبة الى الوقائع المماثلة لها وهذا مما لم يقل به احد حتى المجوزين للعدول ايضا لانهم كما يجوزون العدول يجوزون البقاء ايضا لو قلد في واقعتين متماثلتين كالشك بين الاثنين والثلث قبل السجدتين في صلوة الظهر مثلا ولهما كذلك في صلوة العشاء وكذا في سائر الامثلة المتقدمة فيفتيهما مختلفتين دفعة واحدة بطل تقليده فيهما قطعا للعلم ببطلان احد الحكمين وجهله بخصوصه فيكون نظير الشبهة المحصورة ولعل القائلين بجواز العدول لا يجوزون ذلك لتغاير موضوع الحكمين وهو ممكان من الفساد فان قلت ان استصحاب بقاء الحكم معارض باستصحاب بقاء التخيير قلت الاخذ بقول المجتهد اسقط الوجوب التخييري لان الاتيان باحد فردي الواجب المخير يسقط التكليف عن الاخر فاستصحاب بقاء الحكم يكون واردا وحاكما على استصحاب التخيير وغاية الامر فيكون معتبرا علينا لان العقد المعلوم من استصحاب التخيير انما هو الى زمان اخذ الحكم والقطع فيه كذا فان اورد على الدليل الثاني بان التقليد مبني على الظاهر فلا يقدح العلم الاجمالي ببطلان احد الحكمين فيه كما هو الحال في صورة رجوع المجتهد عن فتويه بحيث عشر بان العلم ببطلان احدهما مانع عن الاخذ بهما قطعا لاستلزامه الوقوع في الحرام وسلم الحرام حرام وقياسه برجوع المفتي قياس مع الفارق اذ في الرجوع يرجع المستفتي ايضا وكان ذلك خطأ معذورا فيه لعدم علمه والا بالرجوع فلا تعمد فيه بخلاف ما نحن فيه فان المفروض انه بعد العلم وجب العمل الى الفتيا المخالفة للاول ولو لم يرقش في ابتر الذكر بان عدم تمولهما للمطلوب غير ضار لعدم انحصار دليل التقليد فيهما فيكفي شمول غيرهما له لقوله ان الظاهر من جميع ادلة التقليد وجوب التعلم على العامي الجاهل ولا اشعار في شيء منها بجواز اخذ الحكم لعدا اخذه وذلك لحصول الامتثال والامتثال بعد الامتثال وليعلم انه يبعد الامر برفع الاشكال بهذا فيه اذا كان العقول الثاني حاويا لعدا التقليد اذ ليس ممنه تخيرا ولا حتى يستصحب وانما يأتي الاشكال فيما اذا كان القول الاخر موجودا حال التقليد ويدفع بما ذكرنا من الادلة مضافا

الان

الى ان اشتغال الذمة اليقيني يستدعي البرائة اليقينية ولا يتيقن في عدم حصولها الا مع عدم العدول لانه عمل بالاولى المتفق عليه والعدول عمل بالمختلف فيه ومنها ان يعلم المقلد كون المفتي متلبسا بالفعل ولو باعمال الاستصحاب فلو قلده في حكم يعلم انه رجع عنه بطل تقليده قطعا وكذا لا يجوز تقليده في حكم لا يعلم انه اجتهد فيه ام لا وان علم انه لو اجتهد فيه كان مؤدى اجتهاده ذلك لكونه بصيرا واقفا على طريق الحكم لعدم كونه عالما بالحكم فعلا وذلك لانه لا اعتبار بشأنية الفتوى وانما المعتبر حصولها بالفعل وقد زاد شرطا اخر وهو ان يكون المقلد عالما بان المفتي متذكر لدليل الحكم ولا وجه له لانه مبني على اصل لا اصل له وهو كون افتاء المجتهد مشروطا بتذكر الدليل فتويه ولا دليل عليه لاعلان ولا شرعا فقط المشهور عند اصحابنا بل المعروف من مذهبهم ان جاهل الحكم ليس معذورا الا في مقامين في الجهر والاخفات والاتمام في موضع القصر وتوضيح المرام يستدعي بسط الكلام في بيان انواع الافعال الصادرة عن العالم والجاهل والعامد والخاطئ والناسي والساهي فنقول ان فاعل العبادة اما ان يأتي بها باجزائها وشرائطها مع العلم بكونها مطابقا للواقع او مع طمأنينة النفس بذلك وعدم ظهور الخلاف او لا يكون على شيء من الوجهين ولا كلام في الاولين في صحتها وحصول برائة الذمة بها من غير حاجة الى التلافي والتدارك واما الثالث فاما ان يأتي بالاتيان الواقع ولا يأتي بها بل يأتي على خلافه فهذا ايضا لا اشكال في فساد عبادته لانها منهي عنها والنهي في العبادة يقتضي الفساد وكذا الحال فيما اذا اتى بها بقصد عدم المطابقة ولغيره والحق مطابقتها للواقع لما ذكرناه من الدليل واما ان يأتي بها لاجل الواقع جهلا مع تقصيره او خطأ كذلك او مع شكه في المطابقة وعدمها كذلك فهو لاء الثلثة ايضا تبطل عباداتهم لتقصيرهم في تحصيل ما يطابق الواقع على ما هو المفروض ولا العذر المعفو بحكم العقل والشرع في تحصيل اعمال الامر الحمس او كان مدركهم بطلت عباداتهم ويتعلق بهم العذاب ووجب عليهم الاعادة او القضاء لانهم مقصرون والمقصر ليس بمعذور في شيء من الاحكام التكليفية كانت ام وضعية لانهم مكلفون بها ليس جاهلين بل انهم عالمون بانهم مكلفون بثبوت احكام كثيرة في الشريعة متعلقة بالفروع الشرعية اجمالا ومعتقدون في تعلمها واكتساب التفصيل ولا ريب في ان العلم الاجمالي كاف في تنجز التكليف ولا ادري الا ترى لو توجه وارتفع الوعد والوعيد ولكن كان اكثر العوام مطلقين وذلك يفضي الى الهرج والمرج في الدين فان اكثر الناس عالمون بالعلم الاجمالي بان في الشريعة قد ثبتت احكام كثيرة من الترخيص والتضييق متعلقة بفروع الدين والمذهب وقد يعلمون عن الحكم تفصيلا وانهم لو كانوا مقصرين ... ربما العقدا الى ما عداه ... فرما يحتالون لعدم ... او يشتغلوا باصلاح امور المعاش ويكون ذلك ... اخلال امر المعاد وفساد معتقداتهم لاعوا

فكما انهم غير معذورين وعباداتهم الغير مطابقة لو فعلوا باجماع اصحابنا فكذلك المعذورون من المؤمنين ايضا غير معذورين وعباداتهم باطلة ووجب عليهم الاعادة او القضاء قطعا لاشتراكهما في ثبوت العلم الاجمالي لهما بثبوت احكام كثيرة في الشريعة وتمكنهم من استعلامها تفصيلا اذ لو كان مطلق الجهل حتى مع التمكن من التفصيل عذرا كافيا في العذر فالكفار يدوسون الفرق الى انه لا اشتباه في ان العلم الاجمالي بالتكليف مع التمكن من العلم بالتفصيل كما هو الحال في المقصرين كاف في ثبوته على المكلف عقلا ونقلا فالمقصرون كلهم يكونون مكلفين بتحصيل البرائة اليقينية والزواج على الاحكام والخروج عن عهدتها اما بالاجتهاد واما بالتقليد وبهذا التحقيق ظهر صحة ما ذهب اليه اصحابنا من ان الكفار معاقبون بالفروع مع كونهم جاهلين بكثير من الاحكام الفرعية وذلك لانهم عالمون بالعلم الاجمالي ان في الشريعة قد ثبتت احكام كثيرة وانهم متمكنون من استعلام تفاصيلها بالتمكن من تحصيل الاصل واما ان دليل الشرع على اشتراط ثبوت التكليف بالعلم التفصيلي فلا اشكال اذ لا في كونه دائرا مدار حصوله وجودا وعدما كما في بعض الشروط المعتبرة في التكليف كالبلوغ والقدرة ونحوهما وبهذا البيان ظهر وجه معذورية الجاهل في مسئلتي الجهر والاخفات والاتمام في موضع القصر لان وجوبهما مشروط بعلم المكلف بهما تفصيلا ولذلك لم يحكم ببطلان صلاة المقصر فيهما ولا بالعصيان لانه اذا كان تقصيره بمرتبة يعوث في حقه قصد القربة فيأتي البطلان من تلك الجهة واما غير من ذكر فاما ان يكون قاطعا غير مقصر او جاهلا كذلك او غافلا او ناسيا كذلك وعلى التقادير اما ان يتعلق كل من الاوصاف الاربعة بنفس العبادة او بجزئها او شرطها فاذا ضربت تلك الاربعة في الثلثة يحصل اثنا عشر وعلى التقادير اما ان يتعلق باحكامها الشرعية او بموضوعاتها فيحصل من الاثني عشر مع الاثنين يرتقي الاقسام الى اربعة وعشرين الا انه باعتبار كون مرجع الجهل والغفلة والنسيان الى امر واحد هو الجهل فاتحاد حكم الجزء والشرط لان الجزء في الحكم كالشرط فيرجع اصول الاقسام الى ثمانية بان يقال ان الآتي بالفعل اما ان يكون قاطعا غير مقصر او جاهلا كذلك وعلى التقديرين اما ان يتعلق كل من القطع والجهل بنفس العبادة او بجزئها او على التقادير الاربعة اما ان يرتبط باحكامها الشرعية او بموضوعاتها ثم ان الكلام في هذه الاقسام اما ان يكون متعلقا بالمؤاخذة والعذاب الاخروي في صورة وجوب العبادة او متعلقا بالصحة والبطلان واما ان يكون متعلقا بالقضاء في خارج الوقت او الاعادة في الوقت اما حكاية العذاب والصحة فالحق فيها ان العذاب مرتفع والصحة محققة على ما يقتضيه قواعد العدلية لظهور قبح تكليف الجاهل وشبهه مع عدم التقصير كما هو المفروض بحكم العقل والشرع فان العقل القاطع قاض بان من لم يكن له طريق الى العلم وهو قاصر غير مقصر لا يتعلق به خطاب التكليف والشرع ناطق بانه لا تكليف الا بعد البيان وان الله لا يكلف نفسا الا ما آتيها وان المؤاخذة مرفوعة عن الجاهل والخاطئ وان ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم واما حكاية القضاء او الاعادة فلا كلام فيها ايضا من جهة الدليل الخارج بعد انه لا عذر وفي ان ... الدليل في بعض الموارد وجوب القضاء او الاعادة على الجاهل او الخاطئ مع عدم التقصير وحينئذ فالمتبع هو ذلك الدليل وان لم يكن

اولا

اولا واما الذي يقتضيه الاصل مع قطع النظر عن الدليل فهو عدم لزوم القضاء مطلقا لانه ليس تابعا للاداء بل هو بامر جديد كما ثبت في محله واما الاعادة في الوقت فهو يختلف باختلاف الاقسام فنقول اما القسم الاول وهو الخاطئ في الحكم الشرعي المتعلق باصل العبادة كمسافر خالف اعتقد بدليل شرعي مثلا عدم وجوب صلوة الظهر عليه فظهر خطأه في الوقت او نذر صلوة ركعتين في يوم بالصيغة الفارسية واعتقد عدم وجوبها على هذه الصيغة ثم انكشف خطاؤه مع بقاء اليوم المفروض وادى اجتهاده الى لزوم النذر بالعقد الفارسي فلا شك حينئذ في وجوب الفعل عليه وهو اجماعي ويشهد بذلك توجه الامر اليه مع بقاء الوقت اما بقاء الوقت فهو المفروض واما توجه الامر فلانه اذ ادى اجتهاده وجوب صلوة الظهر على كل مسافر وان كان قاطعا يصدق عليه ذلك الموضوع ويتوجه اليه الامر وكذا اذا ادى اجتهاده الى وجوب الوفاء بالنذور الواقعة بالفارسية لكونه مصداقا لهذا الموضوع ووقته باق فيجب عليه الامتثال واما القسم الثاني وهو الجاهل بالحكم الشرعي لاصل العبادة كمن لم يعلم وجوب صلوة الظهر على المسافر او غفل عنه او نسيه او لم يعلم وجوب الوفاء بالنذر الفارسي او غفل عنه او نسيه ثم ظهر له الحال والوقت باق فهو ايضا كسابقه على الاشكال في وجوب اتيانه بالفعل واما القسم الثالث اعني الخاطئ في الحكم الشرعي لجزء العبادة او شرطها كمن اعتقد عدم وجوب السورة في الصلوة مثلا او عدم وجوب ستر العورة فيها او عدم وجوب استقبال القبلة فيها وصلى بلا سورة او مكشوف العورة او على غير القبلة ثم تبين له خلافه مع بقاء الوقت فالاصل فيه وجوب اعادة الفعل ثانيا مشتملا على الجزء او الشرط المتروك اولا اذ ظهور الخلاف يوجب تعلق الخطاب المجدد به وهو ان كل مكلف وجب عليه الاتيان بالفعل مشتملا على هذا الجزء او ذاك الشرط في الوقت الفلاني والمفروض بقاء الوقت فتشتغل ذمته يقينا وهو يقتضي تحصيل البرائة اليقينية المستدعية للفعل ثانيا ولا ينافي ذلك صحة ما فعله اولا لتوجه الامر اليه بمعتقده وهو يقتضي الاجزاء لان صحته كانت مراعاة بجهله وكان مأمورا ما دام كونه عالما بانه مأمور والامر يقتضي الاجزاء ما لم يكشف الخلاف لان اجزاء كل امر بحسبه كما دل الدليل عليه في موضعه واذن فلا ينافي ذلك ان يتعلق به خطاب اخر بعد ما تم الاجزاء فالشرائط في وقت اخر والحاصل انه يتوجه اليه امرين احدهما مطلق والاخر مقيد والاول تعلق به في الوقت الاول بمقتضى اجتهاده والثاني تعلق به في الوقت الثاني وتفصيل المقال فيه انه ان كان في مقام يصدر امرا بالمعتقد شاملا لمثل ذلك الشخص مع بقاء الحالة ولاجله تغير اجتهاده في الوقت وجب عليه الفعل ثانيا وان لم يكن امرا كذلك بل عثر واطلع على القيد حينئذ لا يجب عليه الفعل ثانيا لان مقتضاه وجوب القيد على من وجب عليه المقيد والاصل عدم وجوبه على مثل ذلك الشخص فالاول مثل من اعتقد ... اولا وجوب الصلوة مطلقا فصلى قبل الزوال وعلى غير جهته

القبلة او لمكشوف العورة او بدون السورة ثم وقف على خطائه اقم الصلوة لدلوك الشمس او صل الى القبلة او صل ساترا للعورة او صل مع السورة فكان الوقت باقيا وجب عليه الفعل بالشمول لتلك الخطابات لمثل هذا التشخص باطلاقها وعدم دليل على تقييدها بالنوع من صلى اولا واقتضاء الامر الاول الاجزاء لا ينافي وجوب الاعادة لتعدد الامر في المقام مطلق ومقيد ولا اجماع على اتحادها بالنسبة الى التشخص المفروض بل انما هو مسلم في حق غير مثل ذلك التشخص والثاني مثل من صلى قبل الزوال على احد الانواع المذكورة باعتقاد دخوله ثم تنبه ثم عثر على دليل التقييد ايضا ثم تحقق امر بالمقيد مثل قوله الوقت شرط في الصلوة او القبلة واجبة مراعاتها فيها او ستر العورة فيها واجب او السورة في الصلوة واجبة ونحو ذلك فان معناها وجوب هذه الامور على من يجب عليه الصلوة ووجوبها على مثل ذلك التشخص غير معلوم وان قلنا انها شمول الاخبار ومعانيها الان والمحصل منها صل في الوقت وصل الى القبلة وصل ساترا للعورة وصل مع السورة فتكون شاملة للتشخص المفروض ايضا ويجب عليه الاعادة قلنا ان كونها بمعنى الان مسلم الا ان الذي يقتضيه الانصاف بحيث لا يتطرق اليه الانكار ان المتبادر من سياقها والمنسبق الى الاذهان من سياقها والمفهوم منها عند اهل اللسان وذوي العرف من ارباب المحاورات المستانسين بالخطابات هو ان ثابت بالصلوة التي وجبت عليك مراعيا فيها هذه الشروط محتوية على هذا الجزء ولو توجهها الذهن الى التشخص المفروض غير معلوم بل معلوم العدم لعدم وجوبها عليه حيث انه كان اولا مامورا بالمهية وقد اتى بها وامتثل وان شئت ان تعرف صدق هذا المقال ويظهر لك الفرق بين القسم الاول والثاني فاختبر ذلك بمثل قول الامر اعتق رقبة في اليوم الفلاني وفهمت منه الاكتفاء بعتق مطلق الرقبة باجتهادك واعتقت كافرا ثم عثرت واليوم باق على قوله اعتق رقبة مؤمنة فيه ومثل قول المكلف اعتق رقبة في اليوم الفلاني وقد فهمت منه الاكتفاء بالاطلاق واعتقت كافرا ثم عثرت واليوم باق على قوله مراعاة وصف الايمان واجبة في عتق الرقبة فيه فانك تعلم قطعا توجه الخطاب الثاني الذي عثرت عليه في المثال الاول اليك وانه وجب عليك عتق رقبة اخرى مؤمنة وتعرف ان الخطاب الثاني الذي عثرت عليه في المثال الثاني غير شامل لك ومفاده ان من وجب عليه العتق وجب عليه مراعاة وصف الايمان فيه وتعرف انه ليس يجب عليك باعتبار ما امتثلت من عتق المطلق والا اقل من الشك في تناوله لك وهو الشك في عدم وجوب الاعادة فان المقيد انما يكون واجبا على من وجب عليه المطلق في حال صدق المقيد وليس واجبا عليك لعدم توجه الخطاب الثاني اليك ولو باعتبار الشك في شموله لك ثم انه اذا توهم متوهم فيما نحن فيه ان المطلق في المثال الثاني ايضا يصير مقيدا بالخطاب المتاخر ويكون اذا صح قول الامر

صل

الموجب للصلوة عليه اولا صل مع هذه الشروط وذاك الجزء ويكون هذا الامر شاملا لمثل ذلك التشخص فنجيب بمنع صيرورة المطلق مقيدا لجنب المعتبر هو العدد الثابت هو وجوب المقيد اما ان موضوع الصلوة والمراد منها ذلك فلا اذ التحقيق ان المقيد يدل على وجوب المقيد ايضا ولا يبين ان المطلق هو المراد من المطلق الامر بايجاد المهية والمفروض في المثال ان المامور قد امتثل ثم يظهر من دليل التقييد وجوب القيد ايضا لكن لا مطلقا بل على من وجب عليه المهية ووجوبها على مثل ذلك التشخص ممنوع لعدم شمول الخطاب الثاني له بالخلاف القسم الاول لشمول الخطاب الثاني له لا يقال انه يفهم من دليل القيد وجوب المهية مع القيد فاذا انضم هذا المفهوم مع الامر بالمطلق يصير امرا اخر وراء الامر الاول ويتوجه الى التشخص المفروض اذ يصير الخطاب في قوة قوله صل ساترا للعورة مثلا وذلك شامل لمثل ذلك التشخص لانا نقول لا نسلم انه يفهم من دليل القيد ذلك بل المفهوم منه مجرد وجوب القيد حال وجوب المهية ويكون مجموع المطلق والمقيد اذن في قوة قوله صل واستر عورتك مثلا في الصلوة التي تجب عليك والحاصل ان حصول تغير الامر الاول بالمطلق ممنوع وانما يجب بالخطاب الثاني امر زائد على المطلق لكن لا مطلقا بل على من وجب عليه المطلق ووجوبه على ذلك التشخص ممنوع والالحكم ... وجوب الاعادة هذا اذا كان دليل وجوب الجزء والشرط وجزئيته وشرطيته او دليل وجوب الاصل الاجماع فانه يفصح بعدم وجوب الفعل ثانيا اذ على هذا التقدير يكون وجوب الفعل مع ذلك الجزء والشرط بسبب الاجماع والاجماع في حق مثل ذلك التشخص في هذا الوقت غير ثابت ثم يجب ان يعلم ان التفصيل المذكور انما يتم في الامر الزائد على المهية فيما يتوقف عليه صحتها او اتيانه بقوام المهية وما يتوقف عليه صحتها فلا يظهر ... بالمهية حينئذ امر بها بمجموع الاجزاء والشرائط فاذا علمنا ان السورة مثلا جزء للصلوة او ستر العورة شرط لصحتها نعلم قطعا ان قول الامر صل اي افعل الاركان المخصوصة مع السورة ساترا للعورة باتيان ... السورة والستر فيكون الامر بالصلوة امرا بالاجزاء المنضمة مع السورة المقارنة مع الستر وذلك الامر يشمل مثل هذا التشخص المفروض فيجب عليه الاعادة من غير فرق بين ان يكون دليل الوجوب الاجماع او غيره نعم لو كان دليل الجزئية او الشرطية الاجماع واختلف في حال الخطاء او الجهل فانه لا يتم حينئذ والحاصل ان الحكم بالاعادة انما هو في صورة الجهل بما فرض جزئيته او شرطيته قطعا او اطلاقا لا فيما شك في شرطيته او جزئيته واما القسم الرابع اعني الجاهل بالحكم الشرعي للجزء او الشرط كمن لم يعلم وجوب السورة او مراعاة القبلة في الصلوة وصلى بدونهما ثم ظهر له الحال مع بقاء الوقت فهو ايضا كالقسم السابق بلا تفاوت ووجهه وجهه وتفصيله تفصيله حرفا بحرف

ثم يجب ان يعلم انه لو انكشف حال الخطاء والجهل في هذه الاقسام الاربعة بان اعتقد الوجوب واتى به كما اذا صلى متقادرا الركوع والسجود او مع الرداء باعتقاد وجوبهما ثم ظهر عدمه والوقت باق فلا اشكال في عدم وجوب الاعادة وانه لا شيء عليه ثانيا الا اذا كان الجزء او الشرط الزائد مما يبطل به العبادة كما اذا صلى متيامنا لعدم الجهة او في موضع اخر او مع لباس الحرير وفوق الساتر معتقدا وجوبها فحينئذ يجب عليه الاعادة بعد ظهور الخلاف واما القسم الخامس وهو الخاطي في موضوع نفس العبادة مع تبين الحال في الوقت كمن نذر شيئا واعتقد بدليل انه الصدقة واتى بها ثم انكشف له انه كان صلوة اربع ركعات في يوم الجمعة والوقت باق او من اعتقد ان صلوة الظهر امر اخر وراء تلك الهيئة المخصوصة بدليل واتى بها ثم تبين له الحال مع بقاء الوقت فلا شك في وجوب الفعل عليه ثانيا في الوقت لان المتبين في ثاني الحال ان نفس المامور به هو ذلك الامر الاخر وان مفهوم قوله صل وجوب تلك الهيئة المخصوصة عليه وان الواجب بالنذر هو الصلوة وهو باطلاقه شامل لمثل ذلك التشخص قطعا وتمكن من الامتثال على ما هو المفروض فوجب عليه الفعل الا ان يكون دليل وجوب الفعل الاجماع فيكون منوعا في حق ذلك التشخص فان قلت انه لا شك في ان كل احد متعبد بظنه فالامر بصلوة الظهر مثلا امر بما ظن انه صلوة الظهر فاذا ظنها شيئا اخر وراء تلك الهيئة المخصوصة واتى بها فقد اتى بما امر به والاتيان بالمامور به يقتضي الاجزاء قلت اولا ان كون المشهور بين الاصحاب من ان المرء متعبد بظنه من المشهورات التي لا اصل لها فانه لم يعلم انه حديث او كلام الفقهاء وانه في اي موضع يجري وفي اي موضع لا يجري بل انه مخالف لحكم العقل والشرع بان الظن اثم ولا يغني من الحق شيئا وثانيا انه على تقدير تسليم جريانه في امثال المقام بناء على ابتناء هذا الدليل الا الفاظ على الظن مطلقا او خاصا كما زعموا انا قد بينا في موضعه ان الاتيان بالمامور به يقتضي الاجزاء ان ذلك الامر ما دام باقيا على جهله واما بعد انكشاف الخلاف فيتوجه اليه بعد ذلك الامر امر اخر قطعا والمفروض بقاء الوقت فيجب عليه الاتيان بمورد الامر الثاني جزما وما يتوهم من ان متعلق التكاليف هي الامور المعلومة فمن صلى مثلا افعالا علم انها صلوة سواء كان المعلوم هذه الهيئة المخصوصة ام غيرها وقد اتى بما علم والامر لا يقتضي التكرار فلا يجب عليه شيء اخر فهو مدفوع اولا بانا لا نسلم ان متعلقات التكاليف هي الامور المعلومة بل هي الامور الواقعية والاشياء النفس الامرية والاعتقاد ليس موضوعا بل يكون كاشفا فمع ظهور الخلاف يتبدل التكليف عن المكشوف ... الى المكشوف ثانيا وثانيا بان من صلى لم يتوهم بل معناه افعل الهيئة المخصوصة ان علمت انها صلوة وافعل غيرها ان علمت انها صلوة وهكذا والحاصل انه ليس هناك امر مطلق توجب الاتيان المتبر ... للامتثال بل العقد المعلوم هو ما ذكرنا فاذا ظهر له ان الصلوة هي تلك الهيئة المخصوصة وجب عليه الاتيان بها وما يتوهم من ان اتحاد الامر يمنع التكليف في حق مثل ذلك التشخص لو منا ... عما بينا واما القسم السادس وهو الجاهل بموضوع اصل العبادة كمن اتى بشيء مكان الصلوة

الظهر

الظهر غفلة او نسيانا او جهلا ثم تبين في الوقت خلافه وجب عليه فعلها ثانيا قطعا بمثل القسم السابق والدليل الدليل واما القسم السابع اعني الخاطي في موضوع الجزء او الشرط فهو على نوعين احدهما ان يخطئ في مفهوم الجزء او الشرط كمن اعتقد ان المراد بالمغرب مثلا استتار قرص الشمس فصلى ثم ظهر له مع بقاء الوقت ان مفهومه ذهاب الحمرة المشرقية او اعتقد ان القبلة ما بين المشرق والمغرب فصلى نحو الجنوب الى حوالي المشرق ثم تبين له ان ذلك قبلة اهل الشام وما والاها من البلاد التي طولها انقص من مكة وعرضها ازيد وان قبلة عراق العجم منحرف عن الجنوب الى المغرب كثيرا او اعتقد ان ستر العورة يتحقق بالملابس الحاكي عن البدن ايضا ثم انكشف له انه لا يصح لكونه ساترا او اعتقد ان السورة الواجبة في الصلوة نصف آية منها ايضا فصلى مكتفيا بها ثم انفتح خطاؤه وثانيهما ان يخطئ في مصداق الجزء او الشرط كمن علم ان المراد بالمغرب زوال الحمرة واعتقد حصوله وصلى ثم تبين خطاؤه او علم ان القبلة الجهة المخصوصة واعتقد انها في سمت وصلى اليه ثم ظهر خطاؤه ... واعتقد ان سورة الم نشرح بانفرادها سورة فصلى مكتفيا بها ثم انكشف في الوقت خطاؤه وانها منضمة الى الضحى سورة واحدة وهكذا فالظاهر انه ان كان من النوع الاول يجب عليه الفعل ثانيا مع بقاء الوقت كما هو المفروض ووجهه يظهر مما مر في القسم الخامس فان قول المكلف صل في المغرب يعم كل احد فاذا صلى اولا قبل زوال الحمرة باعتقاد انه المغرب وظهر خلافه مع بقاء الوقت يعلم ان من الخطاب صل في حال زوال الحمرة او صل حين زوال الحمرة اذا علمت انه المغرب والوقت باق والدليل عام ولم يمتثله ذلك المكلف فوجب امتثاله تحصيلا للبراءة اليقينية ... المعارضة بان كل احد متعبد بظنه قد عرفت دفعها في القسم الخامس واما ان كان من النوع الثاني فقد يترا اى في بادي الراي عدم وجوب الفعل ثانيا في مع بقاء الوقت للاصل ولانه ليس هناك الا امر واحد بل عام وجوب الصلوة حين العلم بزوال الحمرة وعلمه واتى بها وان كان قد اخطأ في علمه وليس ذلك سببا للتعلق امر اخر فيكون ممتثلا خارجا عن العهدة ولم يتبدل عنده شيء من الخطاب او الامر حتى يحصل دليلان وهذا هو الفرق بينه وبين النوع الاول فان فيه قد تغير علمه في فهم الخطاب وكلف في كل حال بمقتضى فهمه بخلاف هذا النوع هو الذي يقتضيه التحقيق هو عدم الفرق بين هذا النوع والنوع الاول وكما كان الاعادة واجبة في ذلك يكون واجبة في هذا ايضا لانه مامور بالاتيان بالصلوة في زوال الحمرة الواقعية ومقتضى هذا الخطاب وجوب الاتيان بالصلوة حين زوال الحمرة في الواقع مع بقاء الوقت والمفروض بقاؤه فيجب عليه الاتيان به لعدم حصول الامتثال بالفعل الاول لما عرفت مرارا من ان الاعتقاد ليس موضوعا بل هو كاشف عن الواقع فمن اخطأ في الكشف يتبدل الخطاب ويتغير الامر نعم ما كان باقيا على جهله اجزأه ما فعله وكان ممتثلا الا انه خارج عن مورد الكلام معنا فالى ان يحصل البراءة اليقينية

المطلوبة بعد حصول الاشتغال اليقيني واما القسم الثامن وهو الجاهل بموضوع الجزء او الشرط كمن صلى حين استتار القرص مع جهالة بالوقت او انه بعد زوال الحمرة غير ملتفت الى الخلاف او مع جهله بزوال الحمرة وعدمه مع علمه بان المغرب انما هو زوال الحمرة غير ملتفت الى احتمال العدم بل كان غافلا او ناسيا لذلك ثم تبين له الحال وان الصلوة ما وقعت في وقتها فالاصل في جميع ذلك وجوب اعادة الفعل بعد ظهور الحال وبقاء الوقت لتعلق الامر به وامكان امتثاله واستدعاء اشتغال الذمة الاصل يقينا تحصيل اليقين بالبراءة والخروج عن العهدة واما صحة ما اتى به اولا فلا تقتضي الاجزاء عن ذلك الامر الصادر ثانيا لان الامر الاول تعلق به طلبا ان الفعل الواقعي بعموم التكليف فوق الطاقة وان كل من قطع تعلق التكليف به تعلق به والاجزاء انما كان بالعاقبي الى خصوص ذلك الامر وما ابتغاه اجهلكم سرا ان الاعتقاد ليس بموضوع الامر الثاني انما صدر بلسان الشرع فيجب الاتيان بالفعل ثانيا امتثالا للامر صاحب الشريعة وانت اذا احطت خبرا بما ذكرنا تعلم قطعا ان ما حكمنا به من وجوب الاعادة والقضاء في تلك الاقسام الثمانية في غاية القوة والمتانة بحيث لا ينبغي ان يرتاب فيه احد ولا سيما على ابتناء الامر على اصالة الاشتغال كما هو الحق والحكم بوجوب الاعادة فيها يظهر من كلام ابن ادريس رحمه الله في السرائر على ما حكى عنه مستدلا بان حكم الامر باق في ذمته وما فعله غير مامور به لا يسقط عنه الفرض فيجب ان يفعل ثانيا ما دام الوقت باقيا لقدرته عليه انتهى وتعلم جزما ضعف القول بعدم وجوب الاعادة مطلقا محتجا بان المرء متعبد بظنه لما عرفت من ان الاصل الاصل له وان الظن انه لا يغني من الحق شيئا وان الاعتقادات ليست بموضوعات وانما هي كاشفة فمتى تغيرت تغيرت التكاليف والاجزاء مقصور على صورة عدم انكشاف الخلاف ويعلم ان كلام هؤلاء القوم ذكرناه اذا اتفق ان عباداتهم صادفت الواقع وطابقته فانهم كما انهم معذورون ولا عقاب عليهم فليس يجب عليهم القضاء بل الاقوى انه لا يجب عليهم الاعادة في الوقت ايضا بحيث انهم بعد ما فعلوا عبادة مع الجهل او الغفلة او الشبهة انكشف لهم في الوقت باي نحو كان ان ما فعلوا كان موافقا للواقع وما تعلق به الامر في نفس الامر فليس عليهم الاعادة للاصل ولان العلم بمطابقة الواقع ليس شرطا في صحة العبادة وحصول الامتثال وباعتقادهم الاول صحت لهم نية القربة نعم في مطابقة لا يتصور المطابقة للواقع لان المفروض في الخطأ هو التخطي عن الواقع ومخالفة الفعل له فلا يجتمع مع المصادفة له ولا يخفى ان ذلك اذا صادفت عباداتهم الواقع اتفاقا فلا اعادة عليهم لان المفروض انهم اتوا بالمامور به والما اذا كان ذلك مع الجهل او الخطأ الناشئين من التقصير الموجب للنهي المفسد للعبادة فيجب عليهم الاعادة لان المقصر يكون منهيا عن الفعل فلا فائدة في كونه مطابقا للواقع على سبيل الاتفاق اذ النهي قد افسده والله اعلم

من وجوب العمل ثانيا اداء او قضاء فصح

انه لا فرق فيما ذكرنا في الخاطي المتيقن خطاؤه في الموضع [illegible] بين ما اذا تبين خطاؤه بالعلم بالواقع او بالاجتهاد الذي هو حجة في حقه لجريان الدليل المذكور فيه في الموضعين وقد نقل عن المحقق الثاني رحمه الله انه قال في بحث القبلة من جملة القواعد بعدم لزوم الاعادة في صورة تبين الخطأ بالاجتهاد مطلقا مستدلا بان الخطأ هو عدم مطابقة الواقع لم يظهر بمجرد الاجتهاد الثاني للاول لامكان كون الخطأ هو الثاني ووجوب العمل به ظاهرا لتعبده باجتهاده لا يقتضي صحته في نفس الامر انتهى ما افاده رحمه الله والذي اراه انه غير مستقيم لان الحجة على وجوب الاعادة فيما يجب ليس ظهور كون الفعل الثاني مطابقا للواقع حتى يمنع بل انما هي تعبده باجتهاده وصيرورة مؤداه حكم الله في حقه واذن فيتعلق به الامر ثانيا هذا وقد تم الاقسام الثمانية انما هي في حق المجتهد الكامل والخاطي كما يرشدك اليه اشتمال تفاصيلها المذكورة على ظهور الخطأ وحقيقة الحال بالاجتهاد ولكن يشترط فيه كما ظهر في اصل العنوان ان لا يكون مقصرا لان المقصر يكون منهيا عن العمل والنهي يقتضي فساد عباداته ويكون معاقبا ويجب عليه القضاء لفساد ما فعل وعدم خروجه عن العهدة فاذا كان مقصرا باعتبار تقصيره عرض له الخطأ والجهل والغفلة والنسيان فهو خارج عن هذا العنوان وقد بينا حكمه في ابتداء القنطرة المعقودة لهذا الاصل ولو تنزلنا عن ذلك وسلمنا انتفاء النهي فلا يكون مامورا قطعا وحيث لا امر لا صحة فيترتب عليه وجوب القضاء وتعلق العقاب ولا فرق في المقصر بين المجتهد والعامي الذي عرف اجمالا ان في الشريعة احكاما متعلقة بالعبادات صادرة عن الشارع وترك استعلام تفصيلها على ما ينبغي وكما هو حقه فان حقيقة المقصر هو ذلك وبعبارة اخرى العامي المقصر هو الذي يعلم على سبيل الاجمال ثبوت احكام كثيرة في الشرع ويتسامح في تعلمها او ترك استعلام تفصيلها مع تمكنه منه والمجتهد المقصر هو الذي يتسامح في بذل الجهد واستفراغ الوسع كما ينبغي ويهمل اعمال النظر في مدارك الاحكام وماخذها كما هو حقه وقد ذكرناهما مفصلا في اول البحث فتذكر والعامي القاصر هو الذي لم يطلع على ثبوت احكام في الشريعة للعبادات اصلا حتى على سبيل الاجمال ايضا وهذا فرض نادر جدا لبعد قطعا الاشتهار شريعتنا واشتهارها بحيث لا يكاد تخفى وبالنسبة الى سكان بلاد المسلمين اندر والعبد عن [illegible] في المكلف احوالهم بالاحكام المتعلقة بها انما هو على سبيل الفرض والتقدير والمجتهد القاصر هو الذي لم يتسامح في اجتهاده وكيفية استنباطه واعمال النظر في مدارك الاحكام بوجه من الوجوه بل بذل جهده كما ينبغي واستفرغ وسعه حتى وجد من نفسه العجز عما فوقه وهما مشتركان في الاحكام من المعذورية ورفع العذاب وصحة العبادة وعدم الاعادة في صورة الكشف الخلاف في الوقت وكذا لزوم القضاء بعد الوقت وسقوط الاعادة اذا صادفت الواقع عباداتهما على سبيل الاتفاق ومع بقاء الانكشاف جهلهما ما بقيا فليس عليهما شيء وانما حسابهما على الله العفو الغفور وقضيته حكم العقل والموافق للطريقة العدلية.

هو العفو والغفران جعلنا الله واياكم من المشمولين لعفوه ورحمته وغفرانه وحيث انهما مشتركان في جميع الاحكام فالاقسام الثمانية المذكورة جارية في حق العامي ايضا بنوع تغيير في العبارة عند التعبير عن امثلتها بان يقال في القسم الاول كمن اعتقد عدم وجوب صلوة الظهر على المسافر الخائف وعدم وجوب الجمعة بالنذر الفارسي بتقليد ابائه وامهاته او كبرائه الذين اليسوا من اهل الفتيا ثم انكشف له الخلاف [illegible] بالسماع من اهل صلاحية الافتاء والحكم وفي القسم الثاني كمن لم يعلم وجوب صلوة الظهر على المسافر الخائف ووجوب الجمعة بالنذر الفارسي اصلا ولم يسمع قط من احد ثم تبين له الخلاف [illegible] بالاعلام مجتهد جامع لشرائط الافتاء وفي القسم الثالث كمن اعتقد بتقليد ابائه او جاهل اخر عدم وجوب السورة او ستر العورة مثلا في الصلوة ثم تبين له الخلاف ذلك [illegible] لعوام من جاز تقليده وفي القسم الرابع كمن لم يعلم اصلا ولم يسمع من احد وجوب السورة او الستر في الصلوة ثم ظهر له الخلاف [illegible] بحكم الفقيه المستجمع لجميع الشرائط وفي القسم الخامس كمن فرض شيئا او اعتقد انه كان صدقة واتى بها ثم انكشف له انه كان صلوة اربع ركعات في يوم الجمعة [illegible] كما في القسم الخامس المتقدم من غير حاجة الى التغيير وفي القسم السادس كمن اعتقد بتقليد متصوف او جاهل اخر وجوب امر اخر مكان صلوة الظهر واتى به ثم تبين [illegible] خلافه بقول من جاز الاعتماد عليه وفي القسم السابع كمن اعتقد بتقليد ابائه او عامي جاهل اخر ان المغرب هو استتار القرص او القبلة لكل اهل العراق ما بين المشرق والمغرب او انه جاز الصلوة مع الساتر الحاكي او ان الاية من القران سورة او اعتقد بالسماع ممن جاز تقليده مثلا حصول المغرب او زعم بتقليد جاهل ان القبلة هي الجهة العلانية او ان الميسر هو بالنزاد [illegible] ثم تبين له الخلاف [illegible] بتقليد من جاز تقليده في امثال ذلك وفي القسم الثامن بمثل ما مضى في القسم الثامن من غير حاجة الى تغيير المثال ومحصل المقال ان المقصر مطلقا ليس معذورا بل هو معاقب معذب وباطلة عباداته للنهي او عدم الامر ووجب عليه الاعادة والقضاء ولا ما يكون عباداته للواقع لفسادها من اصلها بالدليل الذي ذكرنا انه هو معذور في ما بين الجهر والاخفات واتمام الصلوة في موضع القصر والقاصر مطلقا معذور ولا عقاب عليه فلا عقاب و وجب عليه الاعادة الا اذا صادفت عبادته الواقع اتفاقا فتسقط عنه الاعادة ايضا وكذا اذا صادفت لراي مجتهد جامع لجميع شرائط الافتاء مع الافقهية اذا كان غائبا فتسقط عنه الاعادة على الاقوى فان قلت ان العلماء اطلقوا القول بان جاهل الحكم ليس معذورا الا في ما بين الجهر والاخفات والاتمام في محل القصر وهذا الكلام منهم شامل للقاصر ايضا فكيف يجوز الحكم بمعذوريته قلت ان الوجه في اطلاقهم هو ظهور الامر في القاصر مع ان العام كما عرفت في غاية الندرة والشذوذ وحكمهم بالاطلاق مبني على الغالب اذ اغلب المكلفين جهال مقصرون وكيف يجوز الا كلامهم على

اطلاقه مع ان عدم معذورية القاصر مناف لطريقة العدلية ومناقض للبداهة العقلية مضافا الى ما يخشى من العرض الى ما عند مجانبنا من حوا ان الناس صنفان مجتهد ومقلد والخارج عن الامرين عبادته باطلة فاطلاق كلام هؤلاء يقتضي بطلان عبادة الجاهل الغير المقصر ايضا حتى اذا اتفق مصادفتها للواقع ايضا فان مرادهم بهذا الاطلاق هو التقييد بغير انهم ارادوا المقصرين واما القاصرون فانهم معذورون عندهم والغاية بعذرهم لم يلتفتوا اليهم وبنوا الامر على الغالب هذا بناء على تحقيق الحق وتنقيحه هو المطابق للواقع والا فلا يجب علينا الاذعان بما ليس يجوز لنا ان نقول الكلام ونحمله على الاعلام كونه مرضيا لهم اذ لعل ما اطلقوه كان مذهبا لهم فان المستفاد من كلماتهم بعد ملاحظة مجامعها ان في المسئلة اقوالا مختلفة منها معذورية الجاهل وصحة عبادته مطلقا مقصرا كان ام قاصرا طابقت عبادته الواقع ام خالفته ومنها عدم معذوريته وفساد عبادته كذلك ومنها معذوريته وصحة عبادته اذا وافقت الواقع ووافقته مطلقا مقصرا كان ام قاصرا وهذا القول محكي عن المحقق الاردبيلي رحمه الله ومنها معذوريته وصحة عبادته اذا كان قاصرا لا مقصرا مطلقا وافقت عبادته الواقع ام خالفته بل ولو علم المنافي ايضا وهذا القول ذهب اليه الفاضل القمي رحمه الله ومنها معذوريته وصحة عبادته اذا كان قاصرا او وجوب الاعادة عليه بعد ظهور الحال له في الوقت واذا انكشف الامر بعد انقضاء الوقت فلا قضاء عليه واذا اتفق ان صادف عبادته الواقع ووافقته تسقط عنه الاعادة ايضا وهذا القول هو المختار عندنا والحجة عليه اما على معذوريته ورفع العقاب عنه وصحة عبادته فللعقل والنقل اما الاول فلانه لعقوبة الحكم العقل القاطع على الطريقة العدلية برفع العقاب عنه وانه بما اعتقده مامور واما الثاني فلعموم قوله صلى الله عليه واله رفع عن امتي تسعة وعد منها ما لا يعلمون وقوله عليه السلام ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم وقوله عليه السلام من عمل بما علم كفي ما لم يعلم خرج عنها المقصر بالدليل كما اشرنا اليه وبقي الباقي وخصوص صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عن ابي ابراهيم عليه السلام قال سألته عن الرجل يتزوج المرئة في عدتها بجهالة اهي ممن لا تحل له ابدا فقال لا اما اذا كان بجهالة فليتزوجها بعد ما تنقضي عدتها وقد يعذر الناس في الجهالة بما هو اعظم من ذلك فقلت باي الجهالتين اعذر بجهالته ان ذلك محرم عليه ام بجهالته انها في العدة فقال احدى الجهالتين اهون من الاخرى الجهالة بان الله حرم عليه ذلك وذلك لانه لا يقدر على الاحتياط معها فقلت هو في الاخرى معذور فقال نعم اذا انقضت عدتها فهو معذور في ان يتزوجها الحديث ومورد هذه الرواية في الجاهل بالحكم هو الجاهل الصرف الذي لم يتفطن بقرينة قوله عليه السلام لانه لا يقدر على الاحتياط لان الجاهل المتفطن يكون قادرا على الاحتياط كما لا يخفى كما لا يخفى ان قوله عليه السلام وهو القاصر

وقد تعذر التمكن في اجالة لما هو اعظم من ذلك صريح في مطلوبنا واما علی وجوب الاعادة فلما مر من تعلق الامر بعد طهور
الحال مع بقاء الوقت وتمكن من الامتثال فيشتغل ذمته وهو يقتضي وجوب تحصيل اليقين بالبراءة المقتضي للامتثال
واما علی ثبوت القضاء فلانه بامر جديد ولا اقل من الاذن ... واما على سقوط الاعادة فلما وافقت عبادته الواقع او
راي فقيه جامع لشرائط الافتاء فللاصل ولعدم وجوب العلم بالمطابقة للواقع في براءة الذمة ولان المفروض انه عمل
على جميع اليقين شرائطها الا علية حتى نية القربة ولما يدل عليه بعد موافقته للرواية السمحة السهلة من الاخبار الحاكمة بصحة عمل
السائل او غيره ونفي الباس عنه فمنها ما روي ان عمارا اصابته جنابة فتمعك كما تتمعك الدابة فقال له رسول الله صلى الله
عليه واله كذلك يتمرغ الحمار افلا صنعت كذا فعلمه التيمم وجه الاستدلال ان قوله صلى الله عليه واله افلا صنعت
كذا تنديم على عدم الاتيان بالتيمم بتلك الكيفية وفيه دلالة واضحة انه لو كان يتيمم بتلك الكيفية ولو من غير سؤال
لكان مجزيا ولم يتوجه اليه التنديم ومنها قوله صلى الله عليه في مجدور اجنب فغسلوه فمات الا سالوا
الا يمموه وجه الاستدلال كسابقه فانه تنديم على التغسيل وعدم سؤال المسئلة وعدم التيمم ومنه يستفاد
انهم ان كانوا يمموه لكان صحيحا لانه الحكم الواقعي في حقهم ومنها ما ورد في اية من سرور حيث
استنجى بالماء فنزل في حقه ان الله يحب التوابين ويحب المتطهرين وجه الاستدلال انه تطهر بالماء من غير استناد
الى طريق معتبر كما يظهر من خوف جلس ارسل اليه النبي صلى الله عليه ... وعدمه ولما كان عمله موافقا للواقع
حسنا في نفس الامر ترتب عليه المدح الكاشف عن الاجزاء ونزل في حقه ما نزل وهذا صريح في صحة الاعمال
المطابقة للواقع من غير حاجة الى الفعل ثانيا ومنها ما رواه عبد الله بن عطا قال قلت لابي جعفر عليه السلم
رجلان من اهل الكوفة اخذا فقيل لهما ابرءا من امير المؤمنين عليه السلم فبرء واحد منهما وابى الاخر فخلي سبيل
الذي برء وقتل الاخر فقال عليه السلم اما الذي برء فرجل فقيه في دينه واما الذي لم يتبرأ فرجل تعجل الى الجنة
وجه الاستدلال ان الذي لم يتبرأ كان جاهلا بجواز التقية ... مثل ذلك بقرينة توصيف الاخر بالفقاهة
دونه فانه دال على صدور عمله عن غير علم وفقاهة ومع ذلك حكم عليه السلم بترتب الثواب عليه ودخول الجنة
ومنها موثقة عبد الله بن بكير قال سالت ابا عبد الله عليه السلم عن رجل اجنب ثم تيمم فامّنا ونحن على
طهور فقال لا باس به وجه الاستدلال انه عليه السلم نفى الباس عن اقتداء المتطهر بالماء بالمتطهر بالتراب
مع جهل السائل بكاشفية السؤال وفيه دلالة ظاهرة على صحة العبادة الموافقة للواقع وان جهل به
العامل ومنها موثقة اخرى عنه عليه السلم انه قال اذا وقع في البئر الطير والدجاجة فانزح منها سبع دلاء

قلت

قلت فما تقول في صلوتنا ووضوئنا وما اصاب ثيابنا فقال لا باس به وجه الاستدلال بها واضح لانه عليه السلم
نفى الباس الدال على الصحة عن الصلوة في الثوب الملاقي لماء البئر الواقع فيه الطير ولم يذكر الا لكونها
مطابقة للواقع مع جهل فاعلها وذلك لما اردناه واحتج القائلون بعدم معذورية الجاهل مطلقا بوجوه الاول الاصل
وفيه انهم ان ارادوا به اصالة عدم اشتراط صحة العبادة بالاخذ عن المجتهد اذ المامور به متى اوتي به في الخارج
على وجه لزم حصول الامتثال فهو انما يتم بالنسبة الى خصوص الجاهل القاصر لا مطلقا اذ لو كان مقصرا لا يتأتى
منه قصد القربة الموقوف عليه صحة العبادة مضافا الى انه يرجع الى الوجه الثالث الذي ياتي بيانه فلا يكون دليلا
على حدة وان ارادوا به اصالة براءة الذمة عن المتيقن بالرجوع الى المجتهد مطلقا فضعفه ظاهر لوضوح ان التكاليف
معلومة الثبوت بالضرورة والاصل بحكم العقل بعد العلم وقضية ذلك انه مع تمكن المكلف من تحصيل العلم وجب
عليه الاخذ عمن يعلم وهو المجتهد الجامع لجميع الشرائط نعم يتم هذا بالنسبة الى الجاهل القاصر الغير المتفطن الذي لا يعرف
ثبوت احكام في الشرع على الاجمال كما هو المفروض ... قبل العلم وجب الرجوع الى المجتهد بعد الاطلاع و
التفطن بالنسبة الى ما وقع من الاعمال قبل التفطن وان بقي محل التدارك حتى انه ليس عليه الاعادة ايضا فهو
في حيز المنع اذ بعد انكشاف الحال او الاطلاع على ثبوت الاحكام على الاجمال وجب استعلام حال العمل قطعا
ان كان واجبا التدارك على تقدير الفساد كتحصيل البراءة اليقينية والسر فيه ان تكليف العامي في نفس الامر
انما هو الرجوع الى المجتهد والواجب عليه هو الاتيان بالاعمال على وفق ما ادى اليه اجتهاد المجتهد والاخذ بقول
الافقه مع التعدد وحينئذ فكيف يسوغ القول بعدم لزوم الرجوع اليه بعد التفطن والعلم الاجمالي فان قيل
ان المفروض انه كان جاهلا بالامر فاذا عمل عملا بموضع التكليف وبعد التفطن لو شك في صحة عمله السابق ولو شك
بعد العمل لا عبرة به لقوله عليه السلم اذا شككت في شيء وقد مضيت فامضه فلا يلتفت الشك ونحوه من الاخبار واذن
فلا يجب عليه التفتيش واستعلام الحال لقلنا ان الاخبار واردة في الشك في وقوع الفعل او وقوع الاجزاء
او الشرائط لا الشك في احكامه لانها مسوقة لبيان الموضوعات دون الاحكام وتحقيق المقام ان التكاليف
امور واقعية متعلقة بالموضوعات الواقعية والكاشف عنها غالبا هي الالفاظ وقد ثبت في محله انها قد
وضعت للمعاني الواقعية من غير مدخلية العلم والجهل فيها ومن البين ان الامتثال بالتكليف الواقعي وتحصيل
براءة الذمة والفراغ عن الاشتغال على ما هو محل التكليف لا يحصل الا بالسلوك في طريق معتبر عند صاحب
الشريعة في الواقع وهذا بالنسبة الى المجتهد هو العمل بمقتضى الادلة الاربعة وبالنسبة الى العامي المتفطن هو الاخذ

بقول من عرف الاحكام عنها واذا حصل ان الواجب على كل احد هو السلوك في الطريق الشرعي الثابت بحسب
ظاهر الشريعة وتلك الطرق ... ما دام باقية ورب ما تزول او تتبدل باعتبار الخطأ في الاجتهاد والعدول وتفطن
العامي بعد الجهل ففي صورة البقاء فالحكم واضح وفي صورة الزوال وانكشاف الخلاف بتبدل الامر قطعا
وجب الامتثال والتدارك مع بقاء الوقت جزما واما الجاهل القاصر كان اولا مامورا بالعمل بمعتقده لكن الحكم العقلي
ولم يكن مكلفا بازيد من ذلك لكونه تكليفا بما لا يطاق بالنسبة الى الكامل القوي فالطريق له حينئذ انما كان
ما اعتقده اذ لم يكن متفطنا لامر اخر اصلا واما بعد تفطنه ببطلان الطريق المسلوك فيه فيتبدل التكليف قطعا
ويتعلق به بطلان الشرع الامر بالسلوك فيما هو طريق معتبر في الشريعة ولعد تعلقه ان كان ما عمل موافقا لما
علم ثانيا فيها والا وجب الفعل ثانيا اداء او قضاء ضرورة اشتغال ذمة العامي بوجوب تحصيل البراءة اليقينية
فان الجاهل القاصر اذا سلك فيما يعتقده طريقا شرعيا كالمجتهد اذا استظهر من اية او رواية بالاطهورية فيه او اعتقد
حجية القياس مثلا والعامي اذا اعتقد حجية قول ابويه او غيرهما ممن ليس بمجتهد ثم انكشف لهما بطلان الطريق الموجب
لبطلان العمل وجب عليهما تطلب ما هو الطريق المقرر عن صاحب الشريعة وما يكون السلوك فيه موجبا للفراغ
الذمة والخروج عن العهدة وتدارك ما فعله والفعل ثانيا اداء او قضاء الا ما وافق لما عقله ثانيا ...
تحصيل اليقين ببراءة الذمة المطلوب في الشريعة كما مر غير مرة وذلك هو الاصل المؤصل المعتبر في المقام وعدم
لزوم التدارك يحتاج الى قيام دليل عليه واذن فالمتبع هو ذلك الدليل وفي المقام الوارد فيه ...
اذ ليس يجوز ان يقوم دليل على عدم الاعادة والتدارك في شيء من المقامات اذا ان رفع الحكم لغاية ...
ربما رخص في ترك التلافي كما قد وقع ذلك وحيث وقع فانما وقع لاحد امرين الاول التوسع في التكليف
والامر بحيث الامر بالاتيان بالفعل مشروطا بما اذا لم يفعله المكلف اصلا واما اذا كان قد اتى به فيكون الماتي به
في صورة انكشاف البطلان اما مسقطا للامر الواقعي او مانعا من تعلقه لان يكون امتثالا له وان كان امتثالا
للامر الظاهري المتعلق به اولا بلسان العقل الحاكم بان كل مكلف مامور بما اعتقده ومن هذا الباب صلوة المخالف
بعد استبصاره اذا كانت مطابقة لاعتقاده صحيحة عندهم لا عندنا والثاني التوسع في الماهية المامور بها بحيث
كانت متناولة للفعل الماتي به ويندرج تحت افرادها الواقعية ومن هذا القبيل صلوة من تلبس بها قبل الوقت و
انتهاء فيها او وقع جزء منها فيه وصلوة الجاهل بالجهر والاخفات او ... الساهي عن غير الركن حتى تجاوز محله
والمتيمم في مقام لزوم الغسل جهالة ونحو ذلك فان الدليل الدال على صحة الصلوة في تلك المقامات انما يدل على ان الشيء

المتروك

المتروك ليس جزءا او لا شرطا في حق هؤلاء ... الصلوة الواقعية عند طرو الجهل او السهو وان العلم الاجمالي بجعله الدليل فيأتي
تعلق التكليف بهذا الامر المفروض تركه حتى وجب الاعادة والتدارك في الوقت من جهة تركه لم لو جاء اذا علمه
المكلف متفصيلا وخصوصا يجب عليه الاتيان به وعلى هذا التقدير اذا تركه يتعلق به الامر بالاعادة والا فهو معذور
كما مرت الاشارة اليه في بحث معذورية الجاهل بالجهر والاخفات والقصر والاتمام ولا غرو في ذلك لوضوح ان الماهية
الواقعية قد يختلف باختلاف احوال المكلف من جهة الجهل او السهو او فقد بعض كما قد يختلف باعتبار امر اخر كالقدرة
والعجز والحضر والسفر والصحة والمرض ومراتبه وغير ذلك الثاني انها عدم معذورية الجاهل يقتضي الى العسر
والحرج لانه لعسر العلم بالمجتهد وكونه جامعا لجميع الشرائط المعتبرة في حق كثير من العوام فتعيينه للرجوع اليه ينافي الشريعة
السمحة السهلة ومقتضى ذلك جواز الرجوع الى غير المجتهد والمعذورية من غير فرق بين المتفطن المقصر وغير المتفطن
القاصر والجواب فساد ذلك فانه يشبه انكار ما هو محسوس بالعيان ضرورة ان معرفة الفقيه الجامع لجميع الشرائط في
غاية السهولة لكل احد اما بالاشتهار والشياع واما باخبار عدلين واما باختبار المقلد في نفسه اذا كان له حظ
وافر من العلم مضافا الى انه لو فرض عدم امكان القطع واليقين يكفي في جواز التقليد العلم العادي بمراد ونحو
ذلك من الاعتقاد الذي يوجب اطمينان النفس وسكون القلب وليشهد لجميع ما ذكرنا امكان معرفة الماهر في الصناعات
لكل احد وان لم يكن من اهل تلك الصنعة والحاصل ان امثال هذه المقالات في مقام التكاليف الشرعية مما لا ينبغي الالتفات
اليه لانها تشبه الوساوس الموجبة لفساد جملة من الاعمال والافعال من العبادات والمعاملات في حق اغلب الناس
وبقاء ذممهم مشغولة بالتكاليف الالهية من غير حصول الفراغ والعلم بما هو المطلوب منهم في الشريعة الغراء والملة
البيضاء الثالث ان الاتيان بالمامور به في الخارج على وجه يوجب حصول الامتثال والخروج عن عهدة
التكليف والاصل عدم مدخلية امر اخر فيه وهو كونه ماخوذا عن المجتهد وفيه مضافا الى ان ما ذكر الى الاصل الاول
ليس دليلا على حدة انه انما يتم بالنسبة الى الجاهل الغير المقصر واما المقصر فلا يستقيم هذا الكلام في حقه لان
المقصر كما مضى لا يكون مامورا بالفعل ولا ياتي منه قصد القربة الذي يتوقف عليه صحة العبادة وعلى هذا فكيف يمكن
الالتزام بصحته انه امتثل وخرج عن عهدة التكليف مع انه ما فعله لم يكن مامورا به وما كان مامورا به لم يفعله مع ان
جريان الاصل في شرط العبادة ممنوع الرابع الاخبار الدالة على نفي التكليف فيما لا علم به عموما وخصوصا اما الاول
فقوله صلى الله عليه واله رفع عن امتي تسعة وعد منها ما لا يعلمون وقوله عليه السلم ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم وقوله
صلوات الله عليه من عمل بما علم كفي ما لم يعلم وجه الاستدلال بها ان المستفاد منها عدم تعلق التكليف بالجاهل فيما جهله هو مقتضى

كونه معذورا غير معاقب وان ما فعله على وجه علمه فهو صحيح غير مفتقر الى التدارك سواء كان مقصرا ام لا
في الحجة ما اخترناه من انه مقصر معذور بالجاهل القاصر والحجة على عدم معذورية المقصر كخصوصية ... فانه لا اختصاص ...
بهذه انما يكون على نفي وجوب تقليد المجتهد وعدم اشتراطه في صحة العمل لكن لا مطلقا بل بالنسبة الى خصوص
الجاهل القاصر الغافل عن وجوب التقليد بالكلية ومنها ما يتاصل اصل لهذا المطلب واما بالنسبة الى الجاهل المقصر
فلا يتم الاستدلال بها اذ الدليل قد خصصها بالقاصر بل او اشتراطها غير شاملة للمقصر لانه بالحقيقة عالم ولو كان
على سبيل الاجمال فلا يندرج فيها اصلا وايضا الجاهل المقصر ليس معذورا لا عقلا ولا نقلا كما مضى كيف
ولو كان معذورا لانسد باب التكليف بالكلية بترك النظر في الشريعة وعدم استعلام احكامها ورباكست
الا اثبات جواز اخذ العامي بقول غير المجتهد ولا يخفى فساده اذ الاستدلال بها على ذلك انما يتم لو لم تقم
دلالة على تعيين الاخذ بقول المجتهد وقد مضى الدليل عليه وان طريق صحة العمل منحصر في الاجتهاد والتقليد
وانه يجب ان يقلد الافضل لا كل مجتهد اذ الاصل المعتمد في الغير الاصل فليقتصر فيه على مورد اليقين
وهو المجتهد مطلقا على قول او الافضل الاورع على المختار واما غير المجتهد فعدم جواز الاخذ بقوله
في الاحكام فهو مما لا كلام فيه واما الثاني وهو الخبر الدال على نفي التكليف فيما لا علم به خصوصا فصحيح عبد الرحمن بن
الحجاج عن مولانا ابي ابراهيم عليه السلام قال سألته عن الرجل يتزوج المرأة في عدتها بجهالة أهي ممن لا تحل له ابدا فقال لا
اما اذا كان بجهالة فليتزوجها بعدما تنقضي عدتها وقد يعذر الناس في الجهالة بما هو اعظم من ذلك فقلت بأي
الجهالتين اعذر بجهالته ان ذلك محرم عليه ام بجهالته انها في العدة فقال احدى الجهالتين اهون من الاخرى الجهالة
بان الله حرم عليه ذلك وذلك لانه لا يقدر على الاحتياط معها فقلت فهو في الاخرى معذور فقال نعم اذا انقضت
عدتها فهو معذور في ان يتزوجها ... انها ظاهرة بل صريحة في ان المراد بالجاهل الجاهل القاصر القرينة الذي
بقرينة قوله عليه السلام لانه لا يقدر على الاحتياط لوضوح ان الجاهل المقصر لكونه متفطنا واقفا على الحكم اجمالا يتمكن من
الاحتياط بترك تزويجها فالرواية دليل لما اخترناه من معذورية الجاهل القاصر خاصة ولذا ذكرناها حجة لما اخترناه كما
مر انفا فالمستفاد منها معذورية الجاهل في المورد المسئول عنه اذا لم يعلم الحكم التكليفي اعني تحريم تزويج المعتدة
او الوضعي اعني كونها في العدة والاول مما لا اشكال فيه لما مر من معذورية الجاهل القاصر وكذا الثاني ايضا متفق عليه في النص
ولولاه لكان مقتضى الاصل عدم معذوريته فيه كذا افاده الشيخ المحقق صاحب الفصول الغروية رحمه الله
فارقا بين الحكم التكليفي والوضعي وظاهره ان الجاهل بالحكم الوضعي وان لم يكن مقصرا فالاصل فيه عدم المعذورية

الا ان مقتضى

الا في مقام قام الدليل على معذوريته كالجهر والاخفات والاتمام في محل القصر والجاهل بالعدة بمقتضى الحديث المذكور واما
اذا انتفى الدليل فلا يكون معذورا وهو المختار عندي وهو الموافق للتحقيق عدم الفرق بين الحكم التكليفي والوضعي في ان
الجاهل المقصر ليس معذورا في شيء منهما والجاهل الصرف القاصر يكون معذورا فيهما ولذا عممنا الكلام في مقام بيان
الاقسام حيث ادرجنا فيها الجاهل بالشرطية التي هي من الاحكام الوضعية على التفصيل المتقدم من ترتب العقاب
[illegible] وسقوط الاعادة ايضا اذا صادفت
عبادته الواقع ووافقته او وافقت رأي المجتهد الذي الافتاء الجامع لجميع الشرائط وذلك لشمول ادلة التفصيل لكلا
القبيلين من غير فرق بينهما وما عسى ان يتوهم من منافاة مضمون هذا الحديث لما هو المعروف بين الاصحاب من عدم معذورية
الجاهل الا في مسئلتي الجهر والاخفات والاتمام في موضع القصر فهو بين السقوط اذ ما هو المعروف انما هو عدم معذورية
الجاهل المقصر خاصة ومفاد الحديث على ما هو المتبادر منه كما عرفت انما هو معذورية الجاهل الصرف القاصر فلا منافاة
وكيف كان فلا دلالة في الحديث على معذورية كل جاهل حتى المتفطن المقصر ايضا كما هو مدعى الخصم لا انه لو اراد بالتمسك
اثبات جواز رجوع العامي الى غير المجتهد او عدم كون الاخذ منه في نفس من جملة شرائط صحة عباداته من الواضح انه لا اشعار
فيه بذلك وان اراد به اثبات صحة عبادات الغافل لهذا الشرط في حال الجهالة مع كونه شرطا في الواقع فلا عموم فيه
بالنسبة الى ذلك على وجه يتناول المقصر ايضا كما مرت الاشارة اليه ومن حجج القائلين بعدم معذورية الجاهل مطلقا
بوجوه منها ان التكاليف معلومة الثبوت والاصل حرمة العمل فيها بغير العلم خرج العمل بقول المجتهد بالاجماع
فيبقى غيره تحت عموم المنع والجواب ان هذا ان سلم ففي الجملة وتفصيله ان اريد بالعمل بقول المجتهد وقوع العمل موافقا
لقول المجتهد بحيث يرجع اليه العامل ولو لم يعلم العامل فهو مسلم لما عرفت من ان عمل الجاهل القاصر اذا وافق الواقع او رأي المجتهد يكون
مبرئا للذمة ولا حاجة الى الاعادة فهذا الكلام لا ينافي صحة العمل مع الموافقة للتقليد اللاحق على العمل فان ارادوا وجوب موافقة
العمل للتقليد مقارنا للعمل فهو بالنسبة الى الجاهل المقصر مسلم ونحن قائلون بعدم معذوريته وتحريم عمله عليه بلا تعلم من
المجتهد واما بالنسبة الى الجاهل الغافل القاصر فتحريم عمله بدون التقليد مقارنة لتقليد المجتهد وعدم معذوريته غير معقول كيف
والمفروض انه لم يصل اليه ثبوت احكام في الشريعة ولم يسمع وجوب التقليد والتعلم مع ان الشريعة لا تكليف لنفسا الا ما اتاها
وحينئذ فمطلوبية العمل منه باعتبار غفلته وقصوره وجهالته الصرفة ليس مشروطا بالتقليد اذ العقل القاطع حاكم
بكونه مأمورا بقدر ما عقله واعتقده فلا يعقل اذن تحريم عمله في الواقع ونحو ذلك منها ان القول بمعذورية الجاهل
يستلزم اهدار المعذورين اما سقوط جل التكاليف واما تأثير الامر الغير الاختياري في ترتب العقاب وعدمه واللازم بكلا

٢٢٥

قسميه باطل اما بيان الملازمة فلانا اذا فرضنا جاهلين بشرط واجب اصاب احدهما عند الاتيان بالفعل الواجب دون
الاخر كما اذا كانا جاهلين باشتراط الفريضة بالوقت المعين او لوجوب الاعادة فصلى احدهما فيه والاخر في خارجه
فاما ان يكونا كلاهما مستحقين للعقاب او لا يكونا مستحقين له اصلا او يكون احدهما مستحقا له دون الاخر فعلى الاول
يثبت المطلوب اعني عدم معذورية الجاهل وعدم كفاية اصابته الواقع اتفاقا من دون السلوك في طريق معتبر شرعا
وعلى الثاني يلزم المحذور الاول لان سقوط العقاب يستلزم سقوط الوجوب فيلزم سقوط جل التكاليف لامكان تطرق
الجهل الى كل فعل من افعال الصلوة وشرائطها وكذا غيرها من العبادات وعلى الثالث يلزم المحذور الثاني لاستواء الجاهلين
في الحركات الاختيارية وانما حصل مصادفة الواقع كالوقت في المثال وعدمها بغير سعي الا اتفاق الخارج عن تحت
القدرة واما بطلان الشق الاول من اللازم فلان الالتزام بسقوط جل التكاليف في حق الجاهل مفسدة واضحة
لا يرضى لا حد الاجتراء عليها واما بطلان الشق الثاني منه فلان تجويز مدخلية الاتفاق في استحقاق الثواب والعقاب
مما اتفقت كلمات العدلية على فساده وبرهانهم القاطع فاض ببطلانه والجواب ان الجاهل بالشرطية ان كان
مقصرا متفطنا لاحتمال الشرطية مع لوجوب المراعاة حينئذ وتحريم الاقدام على العمل قبل العلم فلا ريب في بطلان عبادته من
جهة انتفاء قصد القربة في حقه للنهي عنها او عدم الامر بها فيبطل فرض مطابقته الواقع في حقه من تلك الجهة وكذا لو علم
الاشتراط بالوقت وتفطن لوجوب المراعاة ولو بطريق الاحتمال المنافي لقصد القربة وحينئذ فنختار القسم الاول اعني
استحقاقهما العقاب وان كان قاصرا غافلا عن الشرطية او تفطن لها لكن اعتقد عدم تحريم الاقدام على العمل قبل
المراعاة نختار القسم الثاني اعني عدم استحقاقهما العقاب اصلا ولا يترتب على ذلك ما يرد من الجهل اذا كان الجاهل قاصرا
غافلا ولا مفسدة فيه اصلا بل لا يجوز ترتب العقاب على الجاهل القاصر الغافل بما دل من ضرورة العقل والنقل على قبحه ومنافاته
والتحقيق صحة صلوة من صادف الوقت مع اجتماع سائر الشرائط ولا اعادة عليه ويترتب عليه ثواب الصلوة الصحيحة وكذا
من صلى خارج الوقت اذا كان باقيا على جهله واما اذا ظهر له الحال والوقت باق فيجب عليه الاعادة واذا انقضى الوقت
[illegible] وكيف كان فالذي يقتضيه النظر انه ايضا يثاب على عمل
مصادف الوقت اذ المفروض انهما متساويان في الافعال الاختيارية ومصادفة احدهما للوقت دون الاخر انما
كان من جهة الاتفاق الخارج عن القدرة والاختيار وقد عرفت ان الفعل الغير الاختياري لا تأثير له في ترتب الثواب
والعقاب والفعلان الماتي بهما وان لم يكونا متساويين من حيث ان احدهما محتو لشرط الذي هو الوقت دون الاخر
الا ان فاعلهما متساويان في المشقة والتعب والحركات والسكنات وقصد الاطاعة والامتثال وغفلتهما عن كيفية

الوقت

الوقت بالكلية فالقول باثابة احدهما دون الاخر خروج عن طريقة العدلية وعدول عن قانون ان الثواب انما هو مترتب على الامور
الغير الاختيارية في ترتب الثواب دعوى انه عن طريقة العدلية هذا ما يترائى بادي الرأي واما الذي يظهر بعد التأمل
التام ويقتضيه التحقيق ان الفعل المستند الى الاختيار يكون جميع لوازمه وخصوصياته بل باستناد الفعل الى
جميعها اختياريا باعتبار اعني الفاعل بمجرد اختيار الفعل وارادته ولا يلزم في كون الشيء اختياريا ملاحظة حين
الاتيان به تفصيلا او اصالة بل يكفي ملاحظته على سبيل الاجمال او التبعية ايضا وكون الفاعلين متساويين
في الاختيار والحركات والسكنات والارادة والغفلة عن خصوص شرائط الوقت في المثال المفروض لا يوجب
تساويهما في الفعل الماتي به الذي هو منشأ لترتب الاثار بل اثار كل فعل من جهات المدح والثواب او الذم و
العقاب انما تترتب على نفس الفعل الصادر عن الفاعل المختار العالم بحقيقة الحال واما الاثار التي يعتقد
الفاعل ترتبها على عمله مع خلو ذلك العمل في نفس الامر عن تلك الاثار فالتحقيق ان هناك تفصيلا بان يقال انه ان
كان اعتقاد الفاعل بها ناشئا عن طريق معتبر شرعا كالاجتهاد او التقليد الصحيح فلا اشكال في ترتب
ثواب العمل بالطريق المذكور عليه اذ العامل قد اتى بما يرجوا ذلك الثواب فيؤتى حينئذ ثوابه كما يشهد به
ادلة جواز التسامح في ادلة السنن واما اذا كان ذلك الاعتقاد بطريق غير معتبر شرعا كما او اجمالا فما كنى
فيه فترتب الاثار على العمل اذا لم يتبين موافقته للواقع او لرأي المجتهد الجامع للشرائط غير معلوم بل معلوم
العدم واذن فنقول ان الفاعلين فيما نحن فيه متساويان في الاقدام على العمل في الحركات والسكنات والنية
والارادة والنية ويوجران من تلك الجهة على السواء من غير تفاوت بينهما واما في الفعل الماتي به فهما ليسا
متساويين لكون احد الفعلين موافقا للواقع دون الاخر فهي بتلك الحيثية يثاب احدهما دون الاخر وهذا لا
ينافي طريقة العدلية بل هو عين المذهب الحق والمنهج الصدق لايصال الثواب الى كل منهما بقدر عمله وحيث ان
كون الشيء اختياريا يكفي فيه ملاحظته بالتبع ولا يلزم ملاحظته بالاصالة فيكون الوقت في المثال المفروض بالتبعية ملاحظة
سائر الشرائط والاجزاء الملحوظة على سبيل الاجمال فلا يكون مصادفة الصلوة للوقت اختياريا وحينئذ لا يلزم
ان يكون الفعل الغير الاختياري مؤثرا في ترتب الثواب لان اصابة الوقت الموجب للثواب انما كانت اختيارية لكونها
ملحوظة تبعا لملاحظة جملة الصلوة المحتوية على الاجزاء والشرائط والملاحظة التبعية كافية في كون الشيء اختياريا
فان سائر الاجزاء والشرائط ايضا ليست ملحوظة بالاصالة بل هي ملحوظة في ضمن جملة الصلوة الملحوظة وكليتها
المقصودة ولا مرية في انها اختيارية فكما ان تلك اختيارية فكذا اصابة الوقت ايضا اختيارية ومجمل الكلام

٢٢٦

انه لا شبهة في ان الجاهل الغافل القاصر يكون معذورا بمعنى انه لا عقاب عليه قطعا واذا اتفق كون عبادته موافقة للواقع او
مطابقة لمؤدى اجتهاد مجتهد جامع لجميع الشرائط فهي صحيحة ولا يجب اعادتها ولا قضاؤها وهو يثاب في الآخرة ثواب
عبادة صحيحة واما اذا لم تطابق الواقع ولا رأي المجتهد الذي وصفناه فاذا انكشف له الامر وتفطن بان ما فعله لم يكن العبادة
المطلوبة وانه لم يسلك طريقا شرعيا وجب عليه السلوك فيما هو المعتبر من الطريق الشرعي وتدارك ما فعله بالاعادة او
القضاء واذا بقي على جهله او غفلته حتى يموت فلا عقاب ولا عذاب قطعا لما عرفت من قبح عقاب الجاهل الغافل
القاصر عقلا وشرعا ويثاب لا بازاء الاجزاء المقدار ما حصل من التعب والمشقة اذ لكل كبد حرا اجر ولا يثاب بمقدار ثواب
العبادة التامة الصحيحة الموافقة للواقع او لرأي المجتهد الموصوف لمكان النقص فيه بحيث لو ازال قدر ما سعى وبذل النفس في
العمل وهذا التفصيل هو ما اردناه بقولنا في الاقسام الثمانية الماضية وغيرها من ان عبادة الجاهل القاصر صحيحة
ولم نرد انه مع عدم تطابقه لحقيقة الحال له ثواب عبادة صحيحة لانه خلاف ما يقضي به بداهة العقل والتسوية بينه
وبين من طابقت عبادته الواقع او رأي الفقيه الجامع للشرائط في الاجر والثواب مخالف لما يحكم به ضرورة العقل الا ترى
ان السيد اذا امر عبده باتيان شاة ووعد له اجرا معينا فاتى العبد ثعلبا باعتقاد كونه شاة امتثالا لامر سيده و
طمعا فيما وعده به يحكم العقلاء كلهم بانه لا يستحق ذلك الاجر قطعا وان كانوا يحكمون باستحقاقه اكراما ما لاقدامه على
اطاعة سيده وتحمله للمشقة في عمله ومسارعته فيه ويؤيد ذلك اجماع الاصحاب على عدم استحقاق الجعل من عمل
غير العمل الذي قرره الجاعل وان اعتقد في فعله ان هذا ذاك هذا كله اذا لم يكن ما فعله الجاهل القاصر المفروض حراما
في الشريعة واما اذا كان حراما فينبغي القطع بعدم استحقاقه الاجر سيما اذا كان من الكبائر وان اعتقد وجوبه كما
اذا اتى معتقدا وجوبه وكما لو اعتقد الوثني وجوب عبادة الاوثان او اعتقد المتألف وجوب اطاعة الثلاثة فانه لا يستحق
الثواب على العمل قطعا وهذا في صورة اعتقاد وجوب ما هو حرام او ندبه واما اذا اعتقد حرمته ومع ذلك فعله فهو مستحق
للعقاب وان كان اعتقاده ذلك من طريق ليس معتبرا في الشريعة وذلك باعتبار تجريه على العصيان بما فعله فان
عصيانه اذا اعتقد تحريم واجب ليس ... فانه لا يبعد حينئذ ترتب العقاب على فعله نظرا الى ... الواقعية الجلية
الظاهرية فان قبح التجري على المعصية ليس ذاتيا بل يختلف بالوجوه والاعتبارات فمن اشتبه عليه مؤمن موحد ذو
ورع بكافر واجب القتل فاعتقد انه ذلك الكافر فتجرى ولم يقدم على قتله لا يستحق الذم على هذا التجري عقلا
عند من انكشف له الواقع وعلم انه ليس هو ذلك الكافر وان كان معذورا لو قتله واظهر من ذلك لو جزم بوجوب
قتل بر او وصي فتجرى ولم يقتله وفعل خلاف معتقده الا ترى ان السيد اذا امر عبدا بقتل عدوه فاعتقد العبد ابن سيده

عدوا

عدوا له فتجرى على عصيان سيده ولم يقتله ان السيد اذا اطلع على حاله لا يعاقبه على هذا التجري بل يرضى به وان كان
معذورا لو قتله وكذا الحال في الطريق المقرر اذا تجرى وتخوف عنه فانه معصية الا اذا ادى الى تحريم ما هو واجب
في الواقع ونفس الامر فحينئذ فان التجري والانحراف عنه لا يوجب ترتب العقاب عليه كما اذا نصب السيد لعبده
طريقا غير قطعي الى موضع عدوه ليقتله فادى الطريق بحسب ظنه الى انه عدوه واعتقد العبد ذلك
انه يحرم ترك قتله الواجب في نفس الامر الا انه تجرى على هذا الحرام اعني ترك القتل ولم يقتله فهو ليس عند المولى
بعد اطلاعه على حقيقة الحال مستحقا للعقوبة والذم ولا يعده احد من العقلاء ولكن ليس يكون مثل من يقصد الطريق
شرعا الى امر لغيبة لطيبان بر قلبه ان يتحرز عنه بمجرد احتمال مخالفته للواقع اذا لم يحصل له العلم او الاطمينان
التام بالمنهي عنه بل وجب عليه العمل بمؤدى الطريق المنصوب الموجب للاطمينان الى الطلب لما فيه من القطع
بالبرائة واليقين بالسلامة بخلاف ما لو ترك العمل به فان فيه خوف عدم السلامة وحصول الضرر وقد
ثبت وجوب التحرز عن الضرر المخوف وبهذا التحقيق ظهر انه اذا كان امر مكروها في الواقع واعتقد تحريمه ومع
ذلك اتى به متجريا عليه فهو اشد عقوبة مما اذا كان مباحا واقعا واعتقد تحريمه واتى به متجريا عليه لمرجوحية
الاول في الواقع ونفس الامر دون الثاني والتجري على الاتيان بالمباح الواقعي المعتقد تحريمه اشد عقوبة من التجري
على الاتيان بالمندوب الواقعي الذي اعتقد حرمته لانه راجح الفعل في الواقع دون المباح اذ لا رجحان
له ويختلف الحال في المندوب باختلافه قوة وضعفا كالمكروه فان كل مندوب اكد استحبابا اذا اعتقد تحريمه
واتى به متجريا عليه يكون اضعف عقوبة مما ليس بهذا التأكيد وكل مكروه اشد كراهة اذا اعتقد تحريمه واتى به متجريا
عليه يكون اشد عقوبة مما ليس كراهته بهذه المثابة من الشدة ويجري ذلك بعينه في الواجب المشروط بنية القربة
فنقول انه كلما كان اوكد وجوبا واعتقد تحريمه واتى به يكون اضعف عقوبة مما ليس بهذا التأكيد ولنرجع مرة اخرى
الى ما كنا فيه واضح لما نتلو عليك فنقول انه على تقدير التسليم بعدم كون اصابة الوقت اختيارا نمنع عدم جواز تأثير ما ليس
اختياريا في ترتب الثواب اذ لو اريد كون الفعل اختياريا بمعنى مورثا للثواب كاصابة الوقت
فلزومه فيما نحن فيه ممنوع لانا لا نقول ان اصابة الوقت مورث للثواب بل نقول ان الفعل المصادف للوقت
مورث له ومؤثر فيه ومن البين ان ذلك الفعل اختياري وان لم يكن وصفه اختياريا ولو اريد ان لا يكون التأثير لغير
الاختيار شرطا في ترتب الثواب حتى انه لا يثاب على الاختياري المصادف للغير الاختياري فهو بين الفساد
ضرورة ان الذين يعبدون الله تعالى اذا اختلفوا في قوة العقل وضعفه او في كمال الخلق ونقصه يتفاوت الاثابة

المترتبة على عباداتهم من الثواب والمدح والقبول وان كان المنشأ وبنى في الاختيار والارادة ومرتبة الاجتهاد
والا فصحو ان قوة العقل وضعفه وكمال الخلق ونقصه ليس من الامور الاختيارية ولعل ذلك هو العلة
في تفاوت درجات الانبياء والاولياء واختلاف مراتبهم ولهذا كان نبينا صلى الله عليه وآله اشرف مرتبة واعلى
درجة من النبيين الذين هم اكثر اعمالا وازيد اعمالا فقد اتضح مما بيناه صحة صلوة من صادف الوقت وثبات ثواب
الصلوة الصحيحة في نفس الامر وكذا الكلام في جاهل قاصر وافقت عبادته الواقع او رأي فقيه جامع لجميع الشرائط فانه
يترتب على عبادته اجر العبادة الصحيحة بخلاف من لم يصادف الوقت اذا بقي على جهله وغفلته حتى يموت فانه
لا يثاب ثواب الصلوة الصحيحة اذ انتفاء الشرط يقتضي انتفاء المشروط اذ لا دخل للعلم والجهالة في ذلك فلا
يستحق عليها ثواب الصلوة لان ترتب نوع من الاجر على نوع من الطاعة تابع لوعده سبحانه وتعالى ومن البين
انه متفرع على كون الفعل ... وليس ذلك الا الفعل الصحيح نعم يترتب عليه ثواب ناقص يكتفى في
ذلك لاجل اقدامه على الامتثال بمعتقده وسعيه فيه وكذا الحال في كل جاهل قاصر لم يطابق عبادته الواقع
ولا الاراء الفقهية التي وصفناه وبقي على جهله حتى يموت فالتعبير بصحة ما لم يطابق الواقع ولا الاراء الفقهية
الموصوفة فيما مضى في بيان الاقسام الثمانية وغيرها التسامح منا والمراد بها ترتب الثواب عليه في الجملة
والا فهو بحقيقته باطل لا صحيح هذا وقد اجاب السيد المحقق السيد صدر الدين في شرح الوافية عن اصل الدليل
باختيار الشق الثاني من الترديد وعن عدم استحقاقهما العقاب فيما لو كان المصليان غافلين عن وجوب
مراعاة الوقت لكن فرق بين الذي لم يصادف الوقت والذي صادفه فيجعل الاول غير مستحق للمدح و
الثاني مستحقا له لكن لا لاجل الصلوة لا لمصادفة الوقت قال ولا ملازمة بين كون الشخص غير مستحق للذم والعقاب
وكونه مستحقا للمدح كما في تارك الشرب الغير قاصد الامتثال فالجاهل بمراعاة الوقت المصلي فيه ...
العالم الذي راعى الوقت وصلى فيه لانه تقرب بفعلين وتقرب الاول بفعل واحد واختار الشق الاول
فيما لو كانا عالمين بذلك لكن فرق حينئذ بين من صلى في غير الوقت فجعله مستحقا للعقاب بترك السعي في موضع الوقت
وبترك الصلوة ومن صلى في الوقت فجعله مستحقا للعقاب بترك السعي لا بترك الصلوة لاتيانه بها اذ موضع الوقت
ليست من شرائطها بل هو واجب آخر ونقض عن ... كون الامر الاتفاقي مورد المدح بان المدح
انما هو على فعل الصلوة لا على فعلها في الوقت انتهى ملخصا وانت خبير بانه قد اجاد في اختيار الشق الثاني
من الترديد على تقدير غفلتهما عن وجوب مراعاة الوقت او عن اصل اشتراط الوقت ولكن ... الذي ...

... الارض كلامه

الوقت غير

الوقت غير مستحق للمدح اصلا ليس بالمبني لانه باعتبار اقدامه على الامتثال يكون مستحقا للمدح من تلك الجهة ومن
جهة سعيه وتحمله للمشقة في عمله معتقدا للامتثال به اللهم ان يريد بذلك عدم استحقاقه للمدح المترتب على الصلوة
الصحيحة التامة الشرائط والاجزاء وايضا التزام صحة صلوة المتوضئ العالم بوجوب مراعاة الوقت على تقدير المصادفة
له على الاطلاق فيها كما يستفاد ذلك من قوله لا بترك الصلوة واضح الفساد لمنافاة ذلك لقصد القربة المعتبر في
العبادة لانه باعتبار علمه بوجوب المراعاة وتركه يكون مترددا في ... مع عدم المراعاة هل يصح
الصلوة ام لا الا ان يعتقد الفاعل ... الصلوة بدون مراعاة وقتها وهو في غاية الندرة والشذوذ
وايضا حكمه ... بكون ترك السعي في المراعاة سببا للعقاب في ... لما هو الحق من ان تارك المقدمة لا يستحق
العقاب لا فضائه الى تعدد ... المقدمة ... بثبوت العقاب ... واحتج القائل بمعذورية
الجاهل وصحة عبادته اذا طابقت الواقع مقصرا كان او قاصرا بالادلة الماضية القاضية بصحة ما يطابق الواقع
من الاصل وعدم لزوم العلم بالمطابقة في حصول برائة الذمة ومن ان المفروض كونه مشتملا على جميع ما يعتبر اشتماله عليه
حتى نية القربة الموقوف عليها صحة العبادة وكونه موافقا للشريعة السمحة السهلة والاخبار المتقدمة الدالة على
عدم السؤال وغيره ونفي الباس عنه والجواب ان الاحتجاج بتلك الوجوه انما يستقيم في حق الجاهل الغافل القاصر كما
قد عرفت حيث ... على صحة عبادته الموافقة للواقع واما بالنسبة الى الجاهل المقصر فلا لانه لا يتأتى منه قصد
القربة لعلمه الاجمالي بثبوت الاحكام المتعلقة بالعبادات في الشريعة فبدون اخذ الاحكام والعلم بها تفصيلا
اذا اقدم على العمل لا يعلم انه هل هو من العبادات المطلوبة منه عند الشارع ام لا بل يتردد فيه وحينئذ لا يمكن
منه قصد القربة الموقوف عليه صحة العبادة فيكون من اصلها باطلة فلا تأثير لمطابقتها الواقع واحتج القائل
بمعذورية الجاهل وصحة عبادته اذا كان قاصرا سواء وافقت الواقع ام لا بوجوه منها انه كان مأمورا بما فعل والامر
يقتضي الاجزاء والجواب ان الامر انما يقتضي الاجزاء اذا اتى بالمأمور به واقعا لان متعلق الامر الواقعي فالاتيان
بغير الواقع لا يسقط الامر بل يكون باقيا وان اعتقد ان ما اتى به هو المأمور به فالمكلف بالصلوة الواقعية مثلا
لا يجزيه بالنسبة الى هذا التكليف الا الاتيان بالصلوة الواقعية واتيانه بما يعتقد انه الصلوة الواقعية انما يقتضي
الاجزاء عنه ظاهرا ما لم يتبين له الخلاف وكان باقيا على جهله واما اذا انكشف له ان ما اتى به ليس هو المأمور به
في الواقع فلم يبدل الامر قطعا كما هو مقتضى مباحث الامر واذن فيجب عليه الاعادة او القضاء ومنها ان التكاليف انما تقع على
حسب افهام المكلفين ولذلك لا يشترط في صحة صلوة المجتهد موافقتها للواقع والجواب ان التكاليف النفس الامرية ليست بالنسبة الى افهام المكلفين قطعا

والا لزم القول بالتصويب المجمع اصحابنا على بطلانه وانما التابع لها هو التكاليف الظاهرية واما ثبوت الاعادة او القضاء مع انكشاف الخلاف فلعدم الخروج عن العهدة وعدم اليقين بالبراءة المقتضي له الاشتغال اليقيني ولا فرق في ذلك بين المجتهد وغيره ولذلك قلنا بان المجتهد اذا عدل عن اجتهاده واتضح له بطلان مؤداه او بطلان طريقه وجب عليه تدارك عباداته السابقة ومنها ان تكليف الغافل بما يطابق الواقع تكليف بالمحال والجواب ان تكليف الغافل بالاتيان بما يطابق الواقع انما يكون محالا اذا كان مطلقا واما اذا كان مشروطا بزوال غفلته كما هو الحال في جملة التكاليف الواقعية فلا استحالة فيه على انا نقول ان الواجب على كل مكلف تحصيل العلم ببراءة الذمة ومن الواضح عدم حصوله بما اتى به قبل انكشاف الخلاف فيجب عليه تحصيله بعده وهو موقوف على الاتيان به اعادة او قضاء ومنها انه لا معنى محصل لمطابقة الواقع فهل المراد به حكم الله الواقعي الذي لا يطلع عليه الا الله تعالى او ما وافق راي المجتهد الذي في ذلك البلد او احد المجتهدين وما الدليل على التعيين لشيء من ذلك وحكم المجتهد بعد اطلاعه بالموافقة وعدم الموافقة اي فايدة فيه لما فعل قبل ذلك الا بالنسبة الى الحكم بالقضاء فيما دل دليل على ثبوته مع الفوت كالصلوة والتحقيق ان صدق الفوات في حق الجاهل الغافل ممنوع اذ لا تكليف له بغير معتقده حتى يصدق في حقه الفوت وثبوت القضاء في حق النائم والناسي انما ثبت بالنص والجواب ان المراد بما ثبت في الواقع ما ثبت عند الشارع مع قطع النظر عن اصابة المكلف له وعدمها وفي حكمه راي المجتهد الجامع للشرائط وقد قرر لهذا الواقع طرق اليه كالعلم والاجتهاد والتقليد المعتبر فاذا عمل المكلف من غير تعويل على احد هذه الطرق لجهله بها وجب عليه الرجوع اليها بعد التفطن لتحصيل براءة الذمة والخروج عن عهدة التكليف بالسلوك في طريق معتبر شرعا للانكشاف وبطلان الطريق المسلوك فيه عنده فوجب عليه الاخذ بما يقتضيه الحكم من هذه الطرق ونسبتها الى الاعمال المتقدمة والمتاخرة على السواء فلا معنى لنفي فايدة حكم المجتهد بالموافقة وعدمها اذ الدليل الدال على حجية تلك الطرق يدل على حجيتها بالنسبة الى كلا المقامين فاذا اتضح ان العمل السابق لم يكن ناشيا عن السلوك في احدها لا يوجب براءة الذمة قطعا وحينئذ فوجب تحصيلها بالسلوك فيه وتدارك الفعل السابق اداء مع بقاء الوقت او قضاء مع القضائية ومنع صدق الفوت في حق الجاهل القاصر الغافل والنائم والناسي بل المطلق لو فرض ان الفوت اعم من ان يكون بطريق العمد والاختيار او غيره والامر الاول المعتقد انما كان امرا ظاهريا مراعى ببقاء جهله فاذا تبين الخلاف له انكشف منه انه لم يكن مامورا بذلك وكان مقتضيا للاجزاء اذ الشرط بقاؤه على جهله وغفلته ومنها عموم الاخبار الدالة على اصل البراءة واصل العدم فيما لا يعلم المكلف كقوله صلى الله عليه واله رفع عن امتي تسعة وعد منها ما لا يعلمون وقوله عليه السلام ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم وقوله صلى الله عليه واله من عمل بما علم

كفي

كفي ما لم يعلم ونحوها والجواب ان مفاد تلك الاخبار عدم تعلق التكليف بالمكلف الجاهل تعلقا فعليا ما دام جاهلا او محجوبا عنه العلم لا مطلقا حتى مع زوال الجهل والغفلة ايضا والا لاقتضت سقوط التكاليف عن الجاهل بها ولو في آن من اوان التكليف وهذا مما لا يخفى بطلانه في نفسه مع عدم الاشعار في تلك الاخبار به اصلا ولا الفهم من عبارتها لمن له ادنى مسكة ودراية فلا يستفاد منها سقوط التكاليف بعد ظهور الخلاف وتبين حقيقة الحال حتى يترتب عليه سقوط التكاليف اداء او قضاء وهذا الوجه تمسك به الفاضل القمي رحمه الله المعاصر اليه من ان موافقة عمل الجاهل للواقع اتفاقا فايدة معرفته لا مدخل لها في صحة العبادة بل شرطها معرفة الموافقة وان المناط في صحة عبادة الجاهل وعدم كونه معفوا او الدليل على صحتها حينئذ هو ذلك الوجه المذكور وقد عرفت فساده وان شيئا منها لا يصلح لكونه مثبتا لما صار اليه ثم انه رحمه الله نقل الفرق بين مطابقة عمل الجاهل للواقع وعدمها بان لخصوصية الاعمال الموظفة مدخلا في التكميل وافادة القرب دفعا للترجيح من غير مرجح فمع المخالفة لا يحصل ذلك كما لا يحصل خواص المعاجين والادوية المركبة عند الاطباء اذا انتقص جزء منها فيجب على الجاهل التدارك عند انكشاف الخلاف تحصيلا للفوائد بالعمل وبعد نقله ذلك اورد عليه اولا بان هذا الوجه كما يقتضي المحافظة على اجزاء العبادة كذلك يقتضي المحافظة على شرائطها التي من جملتها نية القربة وهي منتفية في حق الجاهل المقصر فلا يتجه الحكم بالصحة في صورة الموافقة وفيه انه غير وارد على الفرق المذكور اذ مقتضى فرض مطابقة عمل الجاهل للواقع يغني عن اشتراط كونه بحيث يتحقق منه قصد القربة بفرض كون ان ما يطابق الواقع يكون مع قصد القربة والكلام في المفروض بالذي مع قصد القربة لا يكون مطابقا للواقع ولكن لا نقول بصحة عبادة الجاهل المقصر مع مطابقتها للواقع بل تختص ذلك بالجاهل القاصر لما عرفت مرارا موافقا لما افاد الفاضل المعظم اليه من انه لا يمكن قصد القربة من المقصر نعم هذا الايراد وارد على من يرى صحة عبادة الجاهل المقصر ايضا اذا طابقت الواقع والظاهر ان مراده رحمه الله ذلك وثانيا بان مهية العبادة التي يترتب عليها الاثار المقصودة ان كانت متحدة في الواقع اتجه الاشكال المذكور على المجتهدين المختلفين فيها ايضا وان كانت مختلفة بحسب اختلاف الاراء فلم لا يكون مختلفة بحسب مختلف الجاهل ايضا وهو المستند في جواز عمل المجتهد بظنه الا لزوم التكليف بالمحال لولاه وهذا بعينه يجري في حق الجاهل الغافل ايضا فينبغي ان يختلف بالنسبة اليه ايضا ولا يخفى اندفاع هذا الايراد ايضا لانا نختار الشق الاول من الترديد اعني كون مهية العبادة متحدة في الواقع ونمنع كون عمل الجميع في صورة الاختلاف مطابقا للواقع وهذا هو الموافق للمحقق من بطلان مذهب التصويب ومما اجمع عليه الفرقة المحقة وغاية ما يمكن ورود هذا الايراد على القول بالتخطئة التزام كونهم اثمين للامر مطابقة عبادتهم الواقع لعدم اتيانهم بالمهية الواقعية او عدم استحقاقهم للثواب على عباداتهم الغير المطابقة

للواقع او وجوب التدارك عند ظهور الخلاف ولا ريب في ان عذرهم برفع الاثم وعدم استحقاق ثواب العمل الصحيح لا ينافي استحقاق ثواب العمل بالطريق كما هو شأن المجتهد المخطئ مضافا الى ان ظواهر الاخبار ترتب الثواب على العمل الصحيح عليه ووجوب تدارك المجتهد مع انكشاف الخلاف اعادة او قضاء كما هو المختار مما لا اشكال فيه اصلا ومع بقائه على جهله لا يجب عليه التدارك وعبادة الجاهل اذا لم توافق الواقع لا يترتب عليها اثر يعتد به لعدم سلوكه في الطريق المقرر من الشارع وعدم اتيانه بالمطلوب الواقعي وان ترتب عليها اثر ما يعتد به ما سوى معتقد الامتثال معتقدا على جهله ومع الانكشاف الا او وجب عليه التدارك اعادة او قضاء كما مضى واما اذا وافقت الواقع فيترتب عليها ثواب العبادة الصحيحة للادلة الماضية ثم اعلم ان اطلاق كلام الفاضل المعظم اليه رحمه الله واطلاق دليله يدل على عدم الفرق بين ما اذا قطع الجاهل الغافل القاصر بعد العمل ببطلانه واقعا كما اذا صلى من غير ركوع مثلا معتقدا ان الصلوة المشروعة لا ركوع لها اولا كما اذا ترك السورة معتقدا عدم وجوبها في الصلوة المقررة من جانب الشارع وفساد هذا بالنسبة الى القسم الاول معلوم بالضرورة والظاهر عدم ذهاب احد من المسلمين اليه اذ يترتب على هذا الكلام ان من اعتقد قيام بعض الاعمال المحرمة كشرب الخمر والزنا مثلا مقام الصلوة الواجبة فاتى به بقصد البدلية ثم تبين له بطلان هذا الاعتقاد اجزأه ذلك عن صلوته وليس عليه التدارك وان كان الوقت باقيا وهذا مما لا يتفوه به جاهل فضلا عن فاضل عالم جليل وصدور امثال هذا المقال عن مثل ذلك العالم المفضال رحمه الله المتعالي في غاية البعد الا ان الحري لنا ان نقول انه اعلم بما قال والتحقيق ان عبادة الجاهل الغافل القاصر وان كان نادر الوجود وهو الذي نشأ في بلاد الكفر والضلال او في اقاصي بلاد الاسلام او في مغارة بعيدة او في شعفة جبل بحيث لا يعرف بالحقيقة باطلة وان اثيب بثوابها اذا مات باقيا على جهله واذا انكشف له الحال وجب عليه الاعادة او القضاء الا اذا طابقت الواقع او راي مجتهد جامع للشرائط فانها صحيحة ليس عليه التدارك ويثاب ثواب العبادة الصحيحة ولا يشترط في صحتها معرفة المطابقة قبل العمل لاخبار امام عليه الصلوة والسلام او تعليم مجتهد للادلة من الادلة العقلية والنقلية على ذلك وربما يختل اشتراط صحتها بذلك بمستند الى صحيح زرارة حيث تضمنت ان من لم يوال ولي الله ولم يكن جميع اعماله بدلالته اليه ما كان له على الله حق في ثوابه ولم يكن من اهل الايمان وجه الاستدلال ان العامل الذي اخذ احكامه بغير الطرق التي عليها الشرع لم يعمل بدلالة ولي الله اليه لانه انما دل الى الاخذ بالطرق المعتبرة فلا حق له في الثواب على ما هو مفاد الحديث وهو يستلزم الفساد والجواب انه غير واضح الدلالة على المراد لانه عليه السلام انما نفى استحقاق الثواب في حق من لم يوال ولي الله ولم يكن عمله بدلالته عليه وهو لا يقتضي نفي الثواب عن الموالي الذي لا يكون عمله بدلالته

الشعفة بفتح الشين المعجمة والعين المهملة والفاء راس الجبل منه

اليه

اي عدم الموالاة وعدم الدلالة منه

اليه اذ الظاهر المتبادر منه اعتبار الامرين معا في الشرطية فان قيل يكفي في عدم استحقاق الثواب عدم الموالاة اليه مستقلا في سببيته لعدم استحقاق الثواب الا ان اعتباره في الشرطية لغوا لحيث عينا ترتبا في اعتبار الاستقلال حمله عليه لم يلزم العدم الايمان فان الاجماع قائم على ايمان الموالي الذي لا يكون عمله بدلالة الولي اليه لاجتماع الغفلة والقصور كما هو المفروض ولا سبيل على عمله الايمان في الايمان الكامل لان غير الموالي لا ايمان له اصلا واذن فيمكن ان يكون اعتباره على الله العلم من غير دلالة الولي اليه لكن بما ذكره اولا عدم موالاته لكونه من خواصه ولوازمه فلا ينافي ما ذكرناه ويمكن ايضا جعل نفي استحقاق الثواب مترتبا على كل واحد من الامرين على الاستقلال ونفي الايمان مترتبا على خصوص الاول اعني عدم الايمان فيتم ... لما فيه من ضبط نظم الكلام ولو سلم مساواته للاحتمال الاول فلا يكفي في اثبات المدعى ما لم يثبت ظهوره فيه وهو ممنوع سلمنا ولكن نقول انه [redacted] لا بد من تنزيل الحديث الشريف على وجه لا ينافي صحة عمل الموالي بغير دلالته مع موافقته للواقع او لما بمنزلته من راي المجتهد وهي الادلة الماضية من العقل والنقل القاضية بصحة عمل الجاهل الغافل القاصر اذا اتفق مطابقته للواقع او لما يقوم مقامه ويمكن ان يجاب ايضا بان الطرق الغير المشروعة التي اعتقدها الجاهل الغافل طرقا مشروعة واتفقت عبادته موافقة للواقع او ما يقوم مقامه يكون معتبرة في حقه لتعذر التكليف بغير ذلك فعبادة الموالي بالسلوك في طريق يعتقده انه مقرر من ولي الله تعالى وان لم يكن في الواقع منصوبا منه عبادة بدلالة الولي كعبادة غير الجاهل بالسلوك في طريق نصبه الولي فتامل

خاتمة في التعادل والتراجيح

تعارض الدليلين عبارة عن تنافي مدلوليهما اما عقلا كالوجوب والحرمة او نقلا كصحة العتق وبطلان الملكية والتنافي قد يكون بالمطابقة كقوله يجب الطهارة في صلوة الاموات وقوله لا يجب الطهارة في صلوة الاموات وقد يكون بالالتزام كقوله توضأ من سؤر الحائض وقوله اغسل ثوبك من سؤر الحائض وقد يكون بالتلفيق كقوله اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه وقوله البول مما لا يؤكل لحمه طاهر واذا حصل التعارض بين الدليلين باي وجه كان فان اقترن احدهما بما يتقوى به على الاخر فذلك الاقتران هو الترجيح في اصطلاح اهل الاصول وان تساويا فهو التعادل عندهم وقد يطلق في قبال الترجيح بتقديم احدهما في العمل كما هو المنساق عرفا وربما اطلق مجازا على اعتقاد الرجحان وعلى طلب المرجح كما نقول اذا تعارض الدليلان وجب الترجيح والاصطلاح على الاول تسمية للسبب باسم المسبب اذ الاقتران المذكور سبب للترجيح لا نفس الترجيح اذا عرفت هذا فاعلم ان حصول التعارض بين القطعيين مما لا يعقل وهذا مما لا يشك فيه عاقل الا

في التعادل والترجيح

ومرادنا بالقطعيين المفيدان للقطع بمدلولهما بالفعل سواء كانا عقليين ام نقليين ام ملفقين اما في الاول
فلاستلزام الدليل لتحقق المدلول واذن فلو قام دليلان على نقيضين لزم اجتماع النقيضين بحسب المعتقد وهو
محال واما في الثانيين فلاستلزام تحققهما احد الامرين اما كذب الشارع واما اجتماع النقيضين بحسب المعتقد
وكل منهما محال الا ان يكون المعتقد جاهلا بالتناقض بينهما فيخرج الكلام بالنسبة عن موضع البحث اذ لا تعارض عنده
حقيقة او يكون احدهما ناسخا للآخر وهذا ايضا خارج عن مورد الكلام لانتفاء التعارض بينهما حقيقة وكذلك حصول
التعارض بين القطعي والظني ايضا غير معقول في كل من الاقسام الثلاثة ضرورة عدم امكان حصول الظن
بالشيء مع القطع بنقيضه نعم لو فرض القطعي بما يفيد القطع بالفعل نظرا الى شأنه لا الحكم للقطعي الشأني والظني بالفعل
الفعلي وان لم يمكن تحقق التعارض بينهما وصح ان يقال الدليلان ان كانا قطعيين امتنع التعارض بينهما
وان كان احدهما قطعيا والآخر ظنيا قدم القطعي على الظني وتحقيق الكلام سنطلع عليه بعيد ذلك ان شاء الله تعالى
واما الظنيان فجوز بعضهم حصول التعارض بينهما والتحقيق عدم الفرق بينهما وبين القطعيين و
القطعي والظني لظهور انه ان اريد الظن بالفعل فلا ريب في عدم امكان حصول الظن بالمتنافيين
ضرورة ان الظن بالشيء لا يجامع الظن بنقيضه لامتناع كون النقيضين راجحين بحسب الاعتقاد وان اريد
الشأنية فلا شبهة في حصول التعارض بين القطعيين بهذا المعنى ايضا اي ما من شأنه ان يفيد القطع مع
قطع النظر عن الامور الخارجة وبالجملة انهم في مقام عنوان المبحث قالوا يمتنع التعارض بين القطعيين
وبين القطعي والظني وجاز بين الظنيين وتصحيح كلامهم انهم ارادوا من القطع القطع بالفعل اذ
لا فائدة للامر من شأنه افادة القطع الا انه مع ما من شأنه افادة الظن سواء عندنا بحسب الحقيقة متحدان في الحكم
لعدم ترتب اثر عليه فان ما من شأنه افادة القطع لا رجحان له على ما من شأنه افادة الظن
متى لم يبلغ حد الفعلية الا ترى انه لو كان رجلان لاحدهما استعداد بلوغ مرتبة السلطنة وللآخر استعداد
وصول درجة الوزارة ولم يخرج احدهما مما له من الاستعداد اصلا بل كانا باقيين على القوة المحضة الاولية من دون
الفعلية فهما متساويان من حيث الحكم قطعا ولا مزية لاحدهما على الآخر وارادوا من الظن ما يعم الشأني الى الآن
فهذا التوجيه سؤال الفرق بين الظنيين والقطعي والظني حيث منع بعضهم حصول التعارض بين
الاخيرين مطلقا وصح امكانه بين القطعي الفعلي والظن الشأني كما يكون بين الظنيين الشأنيين
وكيف كان فمورد التعارض هنا الظنيين الذي عنونوه في المقام وتعلق به الكلام هنا الظنيان الشأنيان

والظني

والظني الفعلي والثاني فبالحقيقة يرجع البحث الى تعارض الدليلين اللذين لا يحصل منهما او من احدهما
القطع فهو خارج عن محل النزاع لا يغني من الحق شيئا وحينئذ فلا منافرة بين المبحث وما ذكرنا انه يمكن كون
الادلة كلها حجة لتعبد بل لا يمكن ان يحصل ان الدليلين الظنيين ولعبر عنهما بالامارات نعم فان اعتبر الظنيين
بالفعل او بالنسبة الى الآخر امتنع حصول التعارض بينهما كما مر في القطعيين وان اعتبر الظنيين شأنيين او احدهما
فعليا والآخر شأنيا امكن وقوع المعارضة بينهما ومورد تعارضهما اما موضوع الحكم الشرعي او نفس الحكم الشرعي اذ
لا غرض للثاني في البحث لا تعلق له بالشريعة اما الاول فلا كلام في وقوعه على ما نقل الخلاف عن بعضهم كما حكي عنه
وتعارضهما فيه قد يكون من جهة تعيين المعنى والامارتان المتعارضتان فيه اما ان يكونا روايتين عن المعصوم
عليه السلام وسيأتي الكلام فيه ان شاء الله تعالى واما ان يكونا منقولتين عن ارباب اللغة كقول بعض اللغويين ان
الصعيد وجه الارض وقول بعض آخر منهم انه التراب الخالص وحينئذ فاللازم الرجوع الى ما يرجح احدهما ان وجد
والا فان كان بينهما عموم مطلقا كما في المثال وجب الاخذ بالاخص على القول بالتمسك باصالة العدم في امثال
المقام والحق هو الاخذ بالاعم لتقدم المثبت على النافي وعدم مدخلية اصالة العدم فيها وان كان بينهما عموم
من وجه كالغناء حيث قال بعض اهل اللغة انه الصوت المرجع وبعض آخر انه الصوت المطرب فالذي اراه هو
الاخذ بمادة الاجتماع وهي في المثال الصوت المرجع المطرب وان كان بينهما التباين فالحكم فيه بحسب الظاهر
التخيير وقد يكون من جهة تشخيص المصداق كاخبار عدلين في القبلة بجهتين متنافيتين وحينئذ فاللازم هو
الرجوع الى ما يرجح احدهما ان وجد والا فاللازم هو الاخذ بما يوجب القطع ببراءة الذمة ففي المثال يجب
الاتيان بالصلوة الى الجهتين كلتيهما او لا بناء على ما هو المختار من بناء الامر في الشريعة على اصالة الاشتغال
نعم لو كان الدليلان روايتين عن احد المعصومين عليهم السلام اتجه الحكم بالتخيير كما يأتي التنبيه عليه ان شاء الله تعالى وقد
يحصل التعارض في الشهود والبينات والكلام فيه من وظائف الفقيه وبيانه وتحقيق حكمه موكول الى كتب الفقه
واما الثاني وهو تعارض الامارتين في نفس الحكم الشرعي فقد اختلفوا في وقوعه شرعا بعد اتفاقهم على جوازه
عقلا فالبعض جائز ومنعه آخرون والظاهر ان موضع النزاع هو تعارضهما من حيث كونهما كاشفين عن
الواقع فيؤول كلام المانع الى منع كونهما واحدهما امارة واقعية اذ الافتقار لما هو امارة عند المجتهد فلا
نزاع في وقوعه كما نقل عن التصريح لبعضهم بذلك وربما يتوهم امتناع وقوع التعارض بين الامارتين
الواقعيتين عقلا وشرعا والا لزم تحقق ما ذكرتموه ذلك يوجب الجمع بين النقيضين فهو بين

الضعف لظهور عدم التلازم بين كون الامارة واقعية وثبوت مقتضاها في الواقع لان المقصود من الامارة الواقعية
ومعناها المراد انها مما جعلها الشارع امارة ونصبها حجة ودليلا ولا شبهة في ان مثل ذلك مما يجوز تخلفه عما هو
مقتضاه في الواقع كخبر الواحد والاستصحاب وشهادة العدلين واخبار ذي اليد ونحو ذلك فانه لا شك في
انها منصوبة عن صاحب الشريعة وانه جعلها امارة وحجة ودليلا مع انها كثيرا ما يتخلف عن مؤدياتها واقعا واذا
كان الامر على هذا فكيف يمكن دعوى امتناع التعادل بينهما وكان المانع لم يعلم حقيقة الفرق بين الامارة الواقعية والامارة
عند المجتهد فالمهم بيان الفرق بينهما فنقول الفرق بينهما ان الاولى هي التي نصبها الشارع دليلا وحجة وان تخلف
مقتضاها عن الواقع كخبر الواحد ونظائره والثانية لا يلزم ان يكون كذلك اذ كثيرا ما يتوهم المجتهد حجية ما لم ينصبه
الشارع حجة ودليلا في الواقع ونقل عن بعض المتأخرين القول بمنع وقوع التعادل بين الامارتين الواقعيتين
ويمكن ان يكون مراده بالمنع دعوى انه لا يجوز تبليغ الشريعة الى العباد وتبليغ المؤدي الى وصول امارتين متعارضتين
في حكم واحد وظاهر كلامه نفي تعارض الامارتين المنصوبتين من الشارع على سبيل التعادل الا في كونهما
او احدهما امارة منصوبة منه عند المعارض اذ التعارض لا يوجب عدم كون الامارة امارة شرعية وانما الموجب
لذلك هو التعادل والتساوي لا اصل التعارض المخالي عن التعادل والحاصل انه منع ورود الامارتين المتعارضتين
مع تعادلهما عن صاحب الشريعة وانت خبير بانه مدعى لا كفاه الامر المشاهد بالعيان فلا يحتاج فساده
الى البيان ولا ينافي ذلك تبليغ الاحكام فرد ضرورة انه ليس يجب على الشارع حفظ الرواة عن السهو
والخطاء بل ولا عن التعمد ايضا ولا التعبد الواقع على وجه لا يتطرق الادلة فالحق الذي لا ينبغي للمحقق ان
ينزل كلام المانع على ما ذكرنا من انكار وقوع التعارض بينهما من حيث الوصف اعني التعادل لا من
حيث الذات كما يدل عليه ظاهر حجته الآتية ان يثبت من التصريح بارادة الحيثية الاخيرة الا ان ذلك غير ثابت
فيؤول الكلام الى ان الامارتين المتعارضتين كيف يمكن الاشتمال على مرجح لاحدهما ويمتنع
خلوها عنها بحسب الواقع وان لم يطلع المجتهد عليها لعدم وصول مداركها اليه [illegible]
[illegible] فما دل يرجع الى حقيقة ما هو المعنون للنزاع فيه فنقول ان موضع النزاع
هو الامارات الواقعية لا الامارات عند المجتهد وقد عرفت ان المراد بالامارات الواقعية ما جعلها الشارع دليلا
وحجة واصحابنا واكثر اهل الخلاف ذهبوا الى جواز التعارض والتعادل في الامارتين الواقعيتين بالمعنى المذكور
ونقل عن الكرخي وابن حنبل منع ذلك شرعا والحق المختار عندي هو القول الاول لبطلان ما
تمسك به المانع على المنع وفقد دليل سواه لعدم الدليل على عدمه وجواز اشتمال المتعارضين على مرجح لاحدهما لا اعلاء الاعتماد

تمسك

تمسك به المانع على المنع وفقد دليل سواه والعموم ما دل على حجية الامارات الشرعية المتناول لصورة التعارض ايضا
فان مقتضيه جواز ذلك في الشريعة وما دل على التخيير في العمل بايهما اراد فانه صريح في وقوعه في الشريعة وان
كلا من المتعارضين حجة شرعية لو صح انه وجب العمل بكل منهما على التخيير يستلزم حجية كل منهما الا على
التعيين ومعنى حجية كل منهما الا على التعيين جواز ترك العمل باحدهما متجاوزا الى الآخر فقولنا الا على
التعيين قيد للحجية لا لمعنى الحجية وجوب العمل بمؤدى ما هو موصوف بها وليس قيدا للاصل الامارة التي هي
حجة لان الحجية وصف معين امتنع قيامه بامر غير معين وان اريد تعلق الحجية بكل واحدة من الامارتين من غير
اعتبار تعينها كان في معنى حجية كل واحدة منهما على التعيين فيلزم التكليف بالمحال اذ المفروض تناقض
مقتضاهما ويتضح ذلك بما قرر في الواجب المخير من انه يجب كل واحد منهما الا على التعيين حيث يكون
لا على التعيين قيدا للوجوب لا لما يعرض له الوجوب والمراد لو وجب كل منهما لا على التعيين جواز ترك احدهما
والاتيان بالآخر فيكون كل منهما موصوفا بالوجوب للاصالة اذ التخيير في الواجب المخير ان كل واحد منهما
واجب في التخيير بمعنى انه واجب يجوز تركه الى الآخر فان مع على التخيير ولا على التعيين يتحد فيكون ان معنى الواجب المخير ان كل
واحد منهما واجب في التخيير بمعنى انه واجب يجوز تركه الى الآخر فكذلك معنى حجية كل من الامارتين لا على التعيين الا ان
لوجوب العمل بكل منهما على التخيير الذي هو مفاد الادلة الدالة على التخيير في العمل بايهما شاء هو جواز ترك العمل بها الى الآخر
وبالجملة الحق جواز حصول التعارض والتعادل في الامارتين الواقعيتين اعني المجعولتين حجتين عن صاحب الشريعة
للوجوه المذكورة واحتج المانع بانه لو جاز في الشرع نصب امارتين متعادلتين فاما ان يعمل بهما او باحدهما
او لا يعمل بشيء منهما لا سبيل الى الاول لاستلزامه التكليف بالمحال لادائه الى اجتماع حكمين متضادين في موضوع
واحد وان شئت قلت لاستلزامه الجمع بين النقيضين ولا سبيل الى الثاني لادائه الى ترجيح احد المتساويين على
الآخر بلا مرجح والترجيح بلا مرجح باطل وكذا لا سبيل الى الثالث لاقتضائه ان يكون نصبهما عبثا لو صح ان نصب
امارة لا يمكن العمل بها عبث والحكيم تعالى شأنه منزه عن العبث والجواب باختيار الشق الثاني وحمل العمل
باحدهما على التخيير فيكون من الواجب المخير ولا يلزم الترجيح بلا مرجح ولا العبث بالنسبة الى ما لا يعمل به اذ الحكمة
تحصيل براءة الذمة بكل منهما فائدة عظيمة مشتركة بينهما ولدى اختيار المجتهد العمل باحدهما من حيث كونهما دليلا مساويا
للآخر في ذلك بل من حيث تحقق المرجح الخارجي ولو كان ارادته كما في ترجيح الاخذ باحد افراد الواجب المخير
مع فقد المرجح من حيث الوجوب والامتثال لو صح ان المكلف لا يقدم على الاتيان باحدها الا لان يترجح لديه

لا مر دبر او دينور الامر اختلاف اختيار المكلف في خصال الكفارة فان بذا تخيار العتق وذاك يختار الصيام
والاخر يختار الاطعام بحسب اختلاف اغراضهم في ذلك فان قلت ان مقتضى ما ذكرناه المنع على تقدير تمامية
هو المنع عقلا ايضا لانه دليل عقلي لا شرعي وذلك ينافي عنوان المبحث بانهم اختلفوا في جوازه شرعا بعد
اتفاقهم على جوازه عقلا قلت ان المراد بالجواز العقلي هو الامكان وقوعه في نفسه بحكم العقل وان كان منافيا
للحكمة والمصلحة او عدم اليقين باستحالته كما هو المعتبر في العقليات والمراد بعدم الجواز شرعا عدم امكانه بالنظر الى
الحكمة والمصلحة او حصول الظن بعدمه كما هو الحجة في الشرعيات على ما زعموا ونحن حيث جوزناه عقلا وشرعا في
سعة من ذلك ثم ان اصل التراجيح مما لا طائل تحته اذ الغرض الاصلي والمقصود الاهم هو ما يحصل عند
المجتهد بعد بذل الجهد واستفراغ الوسع من التعادل او التراجيح وذلك مما لا خلاف فيه كما مرت الاشارة
اليه فالمهم اذن بيان حكمه فنقول يجب ان نعلم اولا انه اذا تعارض الدليلان وجب الفحص والبحث عن وجوه الترجيح
لاحدهما ثم العمل بعد الترجيح بالراجح منهما فلا يجوز العمل قبل الفحص عن الترجيح والحجة على ذلك وجوه احدها الاجماع
بل اجماع جميع اهل الاسلام عليه فان بنائهم على التمسك بالراجح واعمالهم للقطع بصحة احدهما وبطلان الآخر نظرا الى قاعدة
التحسين والتقبيح العقليين فان مقتضاهما استحالة التكليف بالمتناقضين الكاشفة عن امتناع اعمالهما واستحالة
صدور العبث عن الشارع الحكيم القاضية بامتناع اهمالهما وثانيها الاخبار الآتية المتكاثرة المتظافرة بل المتواترة
الدالة على السؤال عن طريق العمل بالخبرين المتعارضين والجواب بالعمل بما اشتمل على بعض المرجحات المذكورة فيها كما ستقف
عليها بعيد هذا انشاء الله تعالى فان ذلك السؤال وهذا الجواب يدلان على وجوب البحث والتفتيش وعدم جواز العمل قبله
وقبل الاطلاع على رجحان احدهما على الآخر وذلك وان كانت مختلفة في بيان ما به الترجيح الا انها متفقة في الامر به
وثالثها انه اذا ظهر المرجح لاحدهما وجب العمل بالراجح دون الآخر والحجة عليه ايضا امور احدها الاجماع فانه قد يستدل
السيد لاجل العلماء على اثبات الاحكام يقطع بان كلا منهم قد اخذ بالدليل الراجح عند تعارض الادلة وترك العمل
بالآخر وان احدا منهم لم يحكم قد عمل بالمرجوح وترك الراجح اللهم الا ان يزعم انه غير مرجوح وهو خارج عن مورد البحث
وثانيها قبح تقديم المرجوح على الراجح عقلا وشرعا وثالثها الاخبار الموعود بيانها بعيد ذلك وقد حكي عن السيد
صدر الدين رحمه الله انه في شرح الوافية قد خالف في كلا المقامين فلم يوجب طلب المرجح وجوز العمل بايهما شاء
دون فحص والبحث عنه وظهور المرجح لم يوجب العمل بالراجح بل اجاز الاخذ بالمرجوح نعم جعل الاخذ بالراجح مستحبا
يعني انه اولى ونزل سائر الاوامر الواردة في الامر بالترجيح على ذلك وزعم ان دخول الامام عليه السلم في الاجماع

المدعى

المدعى في الباب غير معلوم وانه خبر بما فيه فان من تأمل في الاخبار الكثيرة الآمرة بطلب الترجيح في حال تعارض الدليلين و
العمل بالراجح منهما وترك الآخر ونظر الى سيرة الاصحاب ودينهم في الفحص والبحث والترجيح والانتقاد والاجتهاد
والاخذ بارجح الدليلين واجودهما واقويهما في اعصار الائمة عليهم السلم الى يومنا هذا من غير انحراف عن تلك الطريقة
يقطع بان ذلك قد كان مرضيا لاهل العصمة صلوات الله عليهم ولا يشك في كونه كاشفا عن رضائهم عليهم السلم فهذا
الاجماع الا الاتفاق الكاشف عن رضى المعصوم سلام الله عليه واي اجماع اكشف عنه من ذلك فالحكاية بكيد
وشبه الشبهة المصادمة للضرورة بحيث لا ينبغي الالتفات اليها فالا حق والاحرى صرف الكلام الى بيان الاخبار الكثيرة
المأثورة عن الحجج الائمة عليهم الصلوة والسلم في هذا المقام فنقول منها ما رواه المشايخ الثلثة رضوان الله عليهم
باسانيدهم عن عمر بن حنظلة قال سالت ابا عبد الله عليه السلم عن رجلين من اصحابنا بينهما منازعة الى ان قال فان
كان كل رجل يختار رجلا من اصحابنا فرضيا ان يكونا الناظرين في حقهما واختلفا فيما حكما وكلاهما اختلفا
في حديثكم قال عليه السلم الحكم ما حكم به اعدلهما وافقههما واصدقهما في الحديث واورعهما ولا يلتفت الى ما
يحكم به الآخر قال قلت فانهما عدلان مرضيان عند اصحابنا لا يفضل واحد منهما على الآخر قال فقال
عليه السلم ينظر الى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه من اصحابك فيؤخذ به من حكمهما ويترك
الشاذ الذي ليس بمشهور عند اصحابك فان المجمع عليه لا ريب فيه الى ان قال قلت فان كان الخبران عنكم مشهورين
قد رواهما الثقات عنكم قال عليه السلم ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامة فيؤخذ به ويترك
ما خالف حكمه حكم الكتاب والسنة ووافق العامة قلت جعلت فداك ارأيت ان كان الفقيهان عرفا حكمه
من الكتاب والسنة فوجدنا احد الخبرين موافقا للعامة والآخر مخالفا لهم باي الخبرين يؤخذ قال عليه السلم
ما خالف العامة ففيه الرشاد فقلت جعلت فداك فان وافقهما الخبران جميعا قال ينظر الى ما هم اليه
اميل حكامهم وقضاتهم فيترك ويؤخذ بالآخر قلت فان وافق حكامهم الخبرين جميعا قال عليه السلم
اذا كان ذلك فارجه حتى تلقى امامك فان الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات فان هذا
الخبر صريح في وجوب طلب المرجح لاحد الخبرين حين التعارض ثم الاخذ بالحكم الذي اعتضد الخبر الدال عليه
باحد الوجوه المرجحة المذكورة عند اختلاف الحكمين فيستفاد منه وجوب الاخذ به وترك الحكم الآخر الذي هو
مدلول الخبر الذي تجرد عن العاضد ولكن يشكل ظاهر الرواية بوجوه الاول ان الواجب على المتخاصمين انما
هو الرجوع الى الحاكم الشرعي وليس يجب عليهما النظر في حجية الحكم كما هو مفاد ظاهرها وانما النظر فيهما من وظيفة

الحاكم بل اهل الترافع ليس الا رفع امره الى الحاكم المنصوب للحكومة ثم الزم الآخر بالحضور ولم يرد نفي حكمه في حقهما وان لم يرض
المحكوم عليه ولا يقدح فيه ضعف مستند الحاكم في زعمهما ما لم يقطع بفساده ويذب عنه بوجهين احدهما
ان المراد بالحاكم هو الرجوع الى المفتي في معرفة حكم الواقعة الحادثة كما لو كانت ارض مشتركة بين جماعة فباع احدهم
حصته فرجع المشتري الى مفت يرى استحقاق الشفعة فيها والشريك الى من يرى ثبوتها فيها ففي هذه الصورة
يجب ملاحظة المرجحات المذكورة في اتباع احد الحكمين ولكن يشكل بانه لو تم هذا الحمل يلزم مراعاة تلك المرجحات
في تقليد العامي للمجتهد في جميع الاحكام والظاهر انه لا قائل به فان تقديم الافقه والاورع وان كان يجب الا
الا ان تقديم قول من وافق رايه الكتاب والسنة والشهرة وخالف العامة فانه لا يجب على العامي مراعاته بل لا يمكن
لا يمكن له الاطلاع على ذلك ويمكن التفصي عنه بتعميم الحكم للفتوى ايضا وان المناط في صورة اختلاف المجتهدين
هو ملاحظة تلك الوجوه المرجحة في التقليد سواء كان في مقام المرافعة والمخاصمة ام لا حتى في مسائل العبادات
ايضا على ما هو مقتضى اطلاق الحديث الشريف الا انه اعتبار موافقة الكتاب والسنة والشهرة ومخالفة العامة
مما لا يؤدي الى الترافع والتخاصم من المعاملات وما طينه من مسائل العبادات مما يقتضي الدليل اعني الاجماع عدم
فهذا الاعتبار في ذلك مما خرج بالدليل ولا اعراض فيه اذ اشتمال الدليل على ما لا نقول به وهو اعتبار هذه
الوجوه في غير صورة المرافعة والمخاصمة لا يخرجه عن الحجية في الباقي اعني لزوم ملاحظة تقديم الافقه والاورع
مطلقا حتى في العبادات وما لا تخاصم فيه على انه يمكن ان يوجه الحديث بحيث يندفع عنه الاشكال راسا بانه لما
كان الاخذ بفتوى الرواة المجتهدين وحكمهم جائزا في الصدر الاول كما كان الاخذ برواياتهم جائزا
امر عليه السلم اولا بالاخذ بقول الافقه الاعدل الاورع وحكمه مع الاختلاف وعند تساويهما في تلك
الصفات امر عليه السلم بالاخذ بخصوص روايتهما بترجيح المشتمل على احد المرجحات المذكورة الترجيحية على
تلك الصفات المساوية فيهما وحكم بترك الاخذ بفتياهما وحكمهما ثانيهما ان المراد بالحاكم في الخبر المذكور
هو قاضي التحكيم لا المنصوب من قبل المعصوم عليه السلم خصوصا او عموما فيكون مفاده انه اذا
كان قاضي التحكيم اثنين واختلفا في الحكم لا يجب على المحكوم عليه التزام حكمه مطلقا بل الواجب عليه قبول
حكم من اشتمل حكمه على احد المرجحات المذكورة الثاني من الاشكال الوارد على ظاهر الرواية المذكورة ان الحاكم
العامل بالرواية المجردة عن بعض تلك الوجوه المرجحة ان كان عاميا فلا اعتبار بحكمه وان كان مجتهدا فكيف
لم يطلع على رواية اخرى معارضة للمعمول بها المشتملة على بعض تلك المرجحات مع ان وظيفته الفحص والبحث عن المعارض و

استفراغ

استفراغ الوسع على ما بيننا وذلك لوجوب اطلاعه على المعارض المشتمل على المرجح بحسب العادة لا سيما اذا كان ذلك
المعارض مشهورا كما او معدودا في عداد الوجوه المرجحة فانه لا بد حينئذ من اعلامه بذلك من اول ربع ولا اشارة
الى ذلك ويذب عنه باختيار كونه مجتهدا بانه لا يشترط في المجتهد الاطلاع على جميع مدارك المسئلة واخبارها
ولا على جميع الوجوه المعتبرة في الترجيح في الواقع ونفس الامر لجواز غفلته عن بعضها او عدم وصوله اليه كما اتفق ذلك
لكثير من علمائنا على ما يظهر بالتتبع ووجوب الاعلام بذلك ممنوع مضافا الى ان اطلاع الغير على وجوه المعارض للرواية
التي اخذ بها احد المجتهدين لا يوجب كونه معارضا لها عنده لجواز قصوره عن صلاحية المعارضة لديه لجملة اسباب على
ما لا ينافي الرواية المعمول بها لاختلاف الاذهان في ادراك دلائل الجودة والرجحان او لوجود مرجحات لما عمل به قد ظفر
بها ولم يظفر بها المنازع كما انه من نظر لبعض العلماء ايدعي الشهرة على حكم والآخر يدعيها على خلافه وبعضهم يعد الصحيح
سند الرواية واخر يضعفه الى غير ذلك الثالث ان الزام المتخاصمين بالرجوع الى المرجحات في حال اختلاف
الحكمين مما لا ينبغي في الغالب لانهما ربما يكونان عاميين غير متمكنين من اعتبار المرجحات المذكورة ويذب عنه بتخصيص
ذلك بالقادر المتمكن منه كما يظهر من سياق الرواية بل نقول انه يمكن لكل عامي برجوعه في معرفة تلك المرجحات
الى الثقة العالم العارف بها ومنها ما عن الشيخ الطبرسي رحمه الله انه روى في الاحتجاج عن سماعة بن مهران قال سالت
ابا عبد الله عليه السلم قال قلت يرد علينا حديثان واحد يامر بالعمل به والآخر ينهانا عن العمل به قال عليه السلم لا تعمل
بواحد منهما حتى تاتي صاحبك فتسئل عنه قال قلت لا بد ان نعمل باحدهما قال عليه السلم اعمل بما فيه خلاف العامة
ومنها ما عن الشيخ المعظم اليه في الكتاب المذكور عن الحسن بن الجهم عن مولانا الرضا عليه السلم قال قلت يجيئنا
الاحاديث عنكم مختلفة قال عليه السلم ما جاءك عنا فقسه على كتاب الله واحاديثنا فان كان يشبههما فهو منا
وان لم يكن يشبههما فليس منا فقلت يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين فلا نعلم ايهما الحق
فقال عليه السلم اذا لم تعلم فموسع عليك بايهما اخذت ومنها ما نقل عن ابن جمهور انه روى في كتاب
عوالي اللئالي عن العلامة مرفوعا عن زرارة بن اعين قال سالت الباقر عليه السلم فقلت جعلت فداك ياتي عنكم
الخبران والحديثان المتعارضان فبايهما آخذ فقال عليه السلم يا زرارة خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر
فقلت يا سيدي انهما معا مشهوران مرويان ماثوران عنكم فقال عليه السلم خذ بما يقول اعدلهما عندك واوثقهما في
نفسك فقلت انهما معا عدلان مرضيان موثقان فقال عليه السلم انظر ما وافق منهما العامة فاتركه وخذ بما خالفهم
فان الحق فيما خالفهم فقلت ربما كانا موافقين لهم او مخالفين فكيف اصنع فقال عليه السلم اذن فخذ

بما في ايمانهما لك واترك الآخر فقلت انهما معا موافقان للاحتياط او مخالفان له فكيف اصنع فقال عليه السلام
اذن فتخير احدهما فتأخذ به وتدع الآخر ثم قال في الكتاب المذكور وفي رواية انه عليه السلام قال اذن فارجه حتى
تلقى امامك فتسئله ومنها ما عن الشيخ الكليني رحمه الله انه روى في الكافي في الموثق عن ابي عبد الله عليه السلام
قال سألته عن رجل اختلف عليه رجلان من اهل دينه في امر كلاهما يرويه احدهما يأمره باخذه والآخر ينهاه عنه
كيف يصنع قال عليه السلام يرجئه حتى يلقى من يخبره فهو في سعة حتى يلقاه ثم قال وفي رواية بأيهما اخذت من
باب التسليم وسعك ومنها ما عن الصدوق رحمه الله انه روى في العيون عن مولانا الرضا عليه الصلوة والسلام
انه قال في حديث طويل فما ورد عليكم من خبرين مختلفين فاعرضوهما على كتاب الله فما كان في كتاب الله موجودا حلالا
او حراما فاتبعوا ما وافق كتاب الله وما لم يكن في الكتاب فاعرضوه على سنن رسول الله صلى الله عليه وآله فما كان في السنة
موجودا منهيا عنه نهي حرام او مأمورا به عن رسول الله صلى الله عليه وآله امر الزام فاتبعوا ما وافق نهي النبي صلى الله عليه وآله
وامره وما كان في السنة نهي اعافة او كراهة ثم كان الخبر الآخر خلافه فذلك رخصة فيما عافه رسول الله صلى الله عليه وآله
وكرهه ولم يحرمه فذلك الذي يسع الاخذ بهما جميعا او بأيهما شئت وسعك الاختيار من باب التسليم والاتباع والرد
الى رسول الله صلى الله عليه وآله وما لم تجدوه في شيء من هذه الوجوه فردوا الينا علمه فنحن اولى بذلك ولا تقولوا فيه
بآرائكم وعليكم بالكف والتثبت والوقوف وانتم طالبون باحثون حتى يأتيكم البيان من عندنا ومنها ما نقل
عن الكافي انه عن ابن ابي يعفور قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن اختلاف الحديث يرويه من نثق به ومنهم من
لا نثق به قال عليه السلام اذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهدا من كتاب الله او من قول رسول الله صلى الله عليه وآله والا فالذي جاءكم
به اولى به ومنها ما عن القطب الراوندي انه روى في رسالته في الصحيح عن عبد الرحمن بن ابي عبد الله قال قال الصادق
عليه السلام اذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله
فذروه فان لم تجدوهما في كتاب الله فاعرضوهما على اخبار العامة فما وافق اخبارهم فذروه وما خالف اخبارهم
فخذوه ومنها ما عنه في الرسالة المذكورة عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا ورد عليكم حديثان مختلفان فخذوا بما خالف
القوم ومنها ما نقل عن احتجاج شيخنا الطبرسي رحمه الله في مكاتبة الحميري الى مولانا صاحب الزمان عليه الصلوة والسلام
وقوته اقوم واقعد الجواب عن ذلك حديثان اما احدهما فانه اذا انتقل من حالة الى اخرى فعليه التكبير واما الحديث الآخر
فانه روي اذا رفع رأسه من السجدة الثانية وكبر ثم جلس ثم قام فليس عليه في القيام بعد القعود تكبير وكذلك التشهد الاول
يجري هذا المجرى وبأيهما اخذت من باب التسليم كان صوابا ومنها ما عن الاحتجاج ايضا عن مولانا الصادق عليه السلام

قال

قال اذا سمعت من اصحابك الحديث وكلهم ثقة فموسع عليك حتى ترى القائم فترد اليه ومنها ما عن ثقة الاسلام في الكافي
عن ابي عبد الله عليه السلام قال ارأيتك لو حدثتك بحديث العام ثم جئتني من قابل فحدثتك بخلافه بأيهما كنت تأخذ قال قلت
كنت آخذ بالاخير فقال عليه السلام رحمك الله ومنها ما عن الكافي ايضا عن المعلى بن خنيس قال قلت لابي عبد الله
عليه السلام اذا جاء حديث عن اولكم وحديث عن آخركم بأيهما نأخذ قال عليه السلام خذوا به حتى يبلغكم عن الحي فخذوا
بقوله ثم قال عليه السلام انا والله لا ندخلكم الا فيما يسعكم ثم قال فيه ايضا وفي حديث آخر خذوا بالاحدث ومنها
ما نقل عن البحار عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله اذا حدثتم عني الحديث فانحلوني اهنأه
واسهله وارشده فان وافق كتاب الله فانا قلته وان لم يوافق كتاب الله فلم اقله دفع فيه هذا الحديث الشريف
بوجوه مختلفة على اختلاف الآراء فمن معناه اذا ورد عليكم اخبار مختلفة فظنوا انما هو اهنأ واسهل واقرب الى
الرشاد والصواب مما علمتم منا فالنحلة كناية عن القبول ويحتمل ايضا ان يكون تلك الصفات قائمة مقام المصدر
اي انحلوا في اهنأ نحل واسهله وارشده والحاصل ان كلما يرد مني عليكم فاقبلوه احسن القبول فيكون ما ذكره صلى الله
عليه وآله بعده في قوة الاستثناء وعن بعض الافاضل انه استظهر ان يكون المراد اسندوا الي من الاحاديث
المنسوبة الي ما كان اسهل واوفق بما يقتضيه العقل من الحسن حتى يكون اهنأ على العامل واشد من غيره اي يكون
مقتضيا للهداية الى الخيرات بانضمام مراعاة موافقته للكتاب وقال الشيخ الاجل الشيخ محمد حسين في الفصول
الغروية اقول الاظهر ان الاهنأ والاسهل والارشد عبارة عن الكتاب بقرينة قوله صلى الله عليه وآله فان وافق
كتاب الله فالمعنى انسبوا الي ما كان في الكتاب الذي هو اهنأ واسهل وارشد من الحديث فان وافقه فانا قلته
وان لم يوافقه فلم اقله واقول ان توضيح الحديث الشريف يتوقف على بيان معنى النحل بحسب اللغة ولم يحضرني من كتبها الا
وقال فيها النحل والنحلة … والمناسب في المقام
هو المعنى الاخير للتعدية بكلمة في ويكون كناية عن بذل الجهد واستفراغ الوسع والتأمل التام وحاصل المراد انه اذا
بلغكم عني احاديث مختلفة فتأملوا فيها ما هو اهنأ واحسن بحسب الحكم المفاد منه في نظر العقل السليم بحيث يرتضيه و
اسهل واقرب الى الحق عند العقل المستقيم الذي هو الرسول الباطني على وجه يحكم بطابقه فاقبلوه وانسبوه الي
دون ما ليس كذلك الصفة واذا قصر العقل عن ادراك تلك الصفات وتميز ما اتصف بها عن غيره او كانت متساوية
فيهما فاعرضوهما على كتاب الله فما وافقه فاقبلوه واسندوه وانسبوه الي لاني قلته وما خالفه فلا تقبلوه ولا تسندوه
الي لاني لم اقله هذا ما بلغ اليه فهمي القاصر وهو العالم ومما يشهد على ترجيح ما وافق الكتاب واختياره من الاحاديث

علاوة على كثرة الاول ما روي في مجمع البيان قال وقال النبي صلى الله عليه وآله اذا جاءكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله فما وافق كتاب الله فاقبلوه وما خالفه فاضربوا به عرض الحائط …
المنسوبة الى ينابيع الحكمة ومعادن العصمة عليهم السلام الاخبار الدالة على ان كل خبر خالف الكتاب لم نقله فهو زخرف او يضرب
عرض الحائط ونحو ذلك فان موردها وان لم يكن مخصوصا بصورة التعارض الا انها بعمومها تتناولها
وحيث جوزنا تخصيص الكتاب بخبر الواحد وتقييده به فالاظهر ان تحمل على خصوص صورة التعارض او على المخالف
لصريح الكتاب لا لظاهره لان خبر الواحد اذا كان خاصا لا يصلح لتخصيص صريح الكتاب … وكذا
يشهد بترجيح ما خالف العامة رواية علي بن اسباط قال قلت للرضا عليه السلام يحدث الامر لا اجد بدا من معرفته وليس في
البلد الذي انا فيه احد استفتيه من مواليك فقال عليه السلام ائت فقيه البلد فاستفته في امرك فاذا افتاك
بشيء فخذ بخلافه فان الحق فيه فانه يستفاد منها ان مخالفة العامة هو المناط في الاخذ والعمل ويعلم من ذلك ان
… يكون مرجحا للاخذ بالرواية والعمل بها في صورة التعارض والمستفاد من جميع هذه الاخبار بعد ضم بعضها الى بعض
ان الخبرين المتعارضين اذا اعتضد احدهما بافقهية الراوي او اعدليته او الاشهرية او التأخر او موافقة الكتاب
او السنة النبوية صلى الله عليه وآله او الاخبار المأثورة عن الائمة عليهم السلام او الاحتياط او مخالفة اخبار
العامة او فتاويهم او ميلهم رجح على ما تجرد منها واخذ به وترك الآخر والمشتهر عند المتقدمين منها رجح على
المشتهر عند المتأخرين والمستفاد من المجموع وجوب الفحص عن المرجح في صورة المعارضة والاخذ بالراجح وطرح المرجوح
والمراد بالاشهرية المعتبرة في المرجحات اعم من الاشتهار في الرواية او في الفتوى وبالسنة النبوية التي تكون موافقتها
مرجحة السنة المأثورة بطرق الامامية لا بطرق العامة لان اخبارهم كما عرفت يكون مخالفتها من المرجحات وربما
يختلج تعميم السنة بحيث تشمل الامامية والعامية بجعل اخبار العامة التي تكون مخالفتها معتبرة في المرجحات على ما لم تكن
نبوية او بجعل الترجيح دائرا مدار الظن فيقدم الموافق للسنة اذا حصل منه الظن وان كانت السنة مأثورة بطرق
العامة ايضا ويرد المخالف لها ان لم يحصل الظن وان كانت مأثورة بالطرق الخاصة ولا يخفى ان كلا الوجهين بعيدان
عن الصواب جدا واما اختلاف تلك الاخبار في ترتيب هذه الوجوه بحسب الذكر فيدل على انه لا يعتبر ترتيبها في كونها مرجحة
وخلو بعضها عن بعضها لا يقتضي عدم صلوحه للترجيح لكفاية ذكره في بعضها لذلك لان الامور المعتبرة في الترجيح كلها
مع التعدد لا يجب ايرادها وذكرها في جميع الاخبار بحيث كانت كل منها مذكورة في كل منها بل يكفي اشتمال الاخبار
وثبوت المجموع عليها ثم اعلم ان الذي اذهب اليه ان اعتبار هذه الوجوه المذكورة في الاخبار المسفورة والاعتماد عليها
في الترجيح تعبدي كما ينطق به ظواهرها من غير اشعار فيها باعتبار الظن وقد يتوهم ان التعويل عليها دائر مدار حصول
الظن نظرا الى انها لو تجردت عن افادته لا يجوز الاستناد اليها والاعتماد بها ولو وجد مرجح آخر حصل منه ظن اقوى من تلك

الوجه

الوجه لعدم العلم به ونهاية استنادا الى ان مفاد فحوى هذه الاخبار توقف الترجيح على حصول الظن وهو كما ترى
سند لا مجرد دعوى لا شاهد لها سوى ان الظن لا يغني من الحق شيئا كما ينطق به الكتاب المجيد فالمدار في هذه المرجحات على
التعبد ومع انتفائها في حال التعارض يرجع الى ما يطمئن به النفس من المرجحات التي ذكرها القوم كما سيأتي
الاشارة اليها ان شاء الله تعالى ثم انه قد اورد على هذه الاخبار شبهات ينبغي بيانها والتنبيه على دفعها منها
ان الامام عليه السلام قدم الاصدقية والاورعية فيرد على بعضها اجتماعها في الترجيح فلا يكفي بعضها …
دلالة تلك الاخبار على عدم الاكتفاء ببعضها بل قد صار ربما يتخيل عدم دلالتها على الاكتفاء به فيكون لسائر المرجحات
التي لم يذكر فيها … ولا يخفى ان المستفاد منها بعد تعمق النظر ان كلا من
تلك الصفات من المرجحات فاذا اتصف الراوي بجميعها فاحسن والا فالاكتفاء ببعضها ايضا حسن ومنها
ان الورع والصدق لا يستلزمان اقربية الحديث الى الواقع بل الى الصدور والمؤثر في الترجيح هو الاول وفيه ان الاقربية
الى الصدور تستلزم الاقربية الى الواقع بحسب الظاهر اذ التقية على خلاف الظاهر ولهذا الاعتبار …
واضح ومنها ان موافقة الرواية للكتاب ان كانت لقطعيته فهذا مما لا حاجة فيه الى العرض عليه لوضوح
الحكم حينئذ وان كانت لظواهره المختلف فيها فهذا لا يناسب ما اشتملت عليه من التأكيد والتشديد في اعتبار الموافقة
وان المخالف له زخرف وباطل لا سيما على ما هو الحق من جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد وتخصيصه وتقييده به خصوصا
عند من لا يرى حجية ظواهر الكتاب ما لم يرد تفسيرها في الحديث مضافا الى ان الاحكام المستنبطة من الكتاب اقل قليل
لتقديم العرض عليه وان كان ذلك … الا على اصالة البرائة والاباحة فهي وان كثرت فروعها في الاحكام
الا ان مخالفتها مما لا يوجب التأكيد المذكور لمن يجوز مخالفتها بخبر الواحد وغيره من الدليل المعتبر شرعا ما لم تثبت يقينا
لان اصالة البرائة والاباحة ونحوهما اصول تعليقية غير صالحة لمعارضة دليل اصلا فيجوز مخالفتها بادنى دليل وخصوصا
عند من منع من حجيتها وذهب الى التوقف والاحتياط وانت خبير باندفاعها لان المستفاد من اخبار العرض تحصيل
الحكم من الكتاب بالتفحص في آياته والتدبر فيما يحتمل تعلقه منها بالحكم المبحوث عنه فاذا وجد في الآيات ما يوافق مدلول احد الخبرين
المتعارضين بالنص او الظهور اخذ به وترك الآخر ولا يرد على ذلك شيء من المنافيات المذكورة اذ مجرد كون
الحكم منصوصا عليه في الكتاب لا يقتضي اطلاع الفقيه عليه حتى يستغني عن عرض الخبر عليه وكون الحكم من ظواهر الكتاب
لا يوجب الاختلاف فيها حتى لا يناسب التأكيد والتشديد في ملاحظة الموافقة له والتحرز عما يخالفه لما عرفت ان ظواهر الكتاب
والنصوص في وجوب العمل بها واحتمال المخالفة للواقع لا ينافي التعويل على ظاهر الكتاب لتطرقه الى النص ايضا لاحتمال كونه منسوخا

وقد جاء مثل هذا التاكيد في الرد على الحاكم وفي نقض اليقين مع ان احتمال المنافي للواقع ثمه اظهر ولا فرق في ذلك بين
القول بحجية الكتاب مطلقا والقول بحجية خصوص ما فسره الائمة عليهم السلام اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلان موافقة احد الخبرين
له كافية في حجيته لكونه مفسرا له حينئذ مع انه يجوز الزام حجية الخبر الموافق لما يقتضيه ظاهر الكتاب بحسب العرف اللغوي
اللغوية وان منع حجية كالزام حجية الخبر الموافق للشهرة مع عدم حجيتها وكذا لا فرق بين القول بجواز تخصيص الكتاب
بخبر الواحد وتخصيصه به وعدمه لان ذلك في صورة فقد المعارض والكلام في المقام في صورة وجوده ودعوى اجمال
الكتاب في الاحكام قليلة جدا واضح البطلان لاشتماله على عمومات كثيرة سارية في كثير من مباحث الفقه كطهورية الماء
وحلية البيع وحرمة الربا ولزوم الوفاء بالعقود وحلية المطعومات ما عدا المستثنيات الى غير ذلك فاذا تعارض
الخبران ودل احدهما على طهورية الماء او حلية البيع او حرمة نوع من الربا او لزوم عقد او حلية شيء ما عدا المستثنيات
ودل الآخر على خلافه رجح الاول على الثاني لكونه موافقا لظاهر الكتاب واما الآيات الدالة على حجية اصالة البراءة كقوله
لا يكلف الله نفسا الا ما آتاها فالعرض عليها انما يجدي في الاخبار المتعارضة في تقرير هذا الاصل وتثبيته وجعله
قاعدة في حجية اصالة البراءة تقدم على ما تقدم في نفيها الموافقة لذلك للكتاب ومخالفته لها واما اذا تعارض الخبران
في اثبات البراءة وانتفائها في مقام خاص كما اذا دل احدهما على نفي وجوب القنوت مثلا والآخر على وجوبه فعرضهما
على هذه الآية غير مجد لتغاير المدلولين اذ مدلول الآية حجية اصالة البراءة ومدلول الخبر عدم وجوب الموافق لها نعم لو
عمم العرض على الكتاب بحيث يشمل العرض على الدليل المستفاد منه ايضا يجدي العرض في المقام لانه المفروض الا انه
بعيد قطعا او ممنوع لحجية اصالة البراءة واختيار التوقف او الاحتياط لا يجب عليه الالتزام بذلك اي باسقاط اصالة
البراءة بسماع ورود الرواية لان نفي الحجية لا يستلزم نفي المعاضدة فاذا كانت الرواية الموافقة لهذه الآية تكون
معاضدة باصالة البراءة ويرجح على الرواية المخالفة لها فيرجح على تقدير تسليم قلة الاحكام المشتملة عليها الكتاب نقول ان ذلك
لا يوجب عدم الاعتداد به عند ذكر وجوه الترجيح اذ وظيفة الائمة عليهم السلام بيان الاحكام الشرعية كثرت موارد ذلك ام
قلت فانهم سلام الله عليهم امروا بالاخذ بحديث يوافق الحكم المستفاد منه للكتاب اذا كان الكتاب مشتملا عليه ولا يقدح
في ذلك كون الاحكام المستفادة من الكتاب قليلا اذ لم يكلوا عليهم السلام بان كل حكم يستفاد من الحديث فهو لا محالة يستفاد
من الكتاب ومنها ان الامر بالتخيير في بعض هذه الاخبار قد ورد في ابتداء الحال وهو ينافي اعتبار المرجحات والجواب انه محمول على فقد
عدم وجود شيء من المرجحات جمعا بينه وبين ما دل على اعتبارها ومنها ان هذه المباحث من مباحث الاصول فلا يجوز اثباتها باخبار
الآحاد لاشتراط حصول العلم فيها وفيه ان اخبار الآحاد حجة في جميع الموارد سواء كان في مسائل الاصول ام من مطالب الفروع

لان

لان ما يدل على حجيتها من الكتاب والسنة والاجماع بل السيرة يدل على حجيتها على الاطلاق ودليلهم فان هذا الشبهة كلها او ما
لا يبقى الالتفات اليها وهذا الاخبار كلها تدل على انواع من المرجحات الموجبة للاخذ بالحديث والعمل به الاول الترجيح باعتبار
السند فيرجح رواية الثقة على غيره والافقه والاعدل والاصدق في الحديث والاورع على من ليس كذلك مع التصاحب
بالكل والا فالمتصف بالبعض يقدم روايته على من لم يتصف به الثاني الترجيح باعتبار الشهرة الثالث الترجيح
من جهة كون الحديث منسوخا بحسب الورود الرابع الاحدث الخامس موافقة الكتاب السادس موافقة السنة النبوية صلى الله عليه وآله
السادس موافقة الاخبار المأثورة عن الائمة عليهم السلام السابع باعتبار موافقة الاحتياط الثامن باعتبار مخالفة
اخبار العامة التاسع مخالفة فتوى العامة العاشر مخالفة ميل حكامهم ومع فقد هذه المرجحات او تكافؤ الدليلين من جميع الجهات
فمفاد كثير منها التخيير ومفاد بعضها التوقف وسيأتي ان ايهما احق بالاختيار بعد بيان المرجحات الاخر ذكرها الاصحاب
ان شاء الله تعالى ثم هذه الاخبار مخصوصة ببيان حكم خصوص تعارض الخبرين وليس التعارض منحصرا في ذلك بل
التعارض الواقع في الادلة الشرعية اصول اقسامه يرتقي الى احد وعشرين قسما وذلك لان المتعارضين اما ان يكونا
من الكتاب او من السنة المتواترة او من الآحاد او من الاجماع المحصل او المنقول او من الادلة العقلية كالاستصحاب فهذه
ستة اقسام من البسائط والحاصل من تركيب كل من الستة المذكورة مع الاخر خمسة عشر لان الحاصل من تركيب الاول مع
الخمسة الاخيرة خمسة ومن الثاني مع الاربعة التي بعده اربعة ومن الثالث مع الثلثة التي بعده ثلثة ومن الرابع مع الاثنين
بعده اثنان ومن الاخيرين واحد فمجموع الاقسام احد وعشرون قسما وهي اصول الاقسام ولو لوحظ انقسام كل من الكتاب
والسنة المتواترة الى قطعي الدلالة وظنيها واعتبر سائر الادلة العقلية مضافة الى الاستصحاب لتضاعف الاقسام
وينبغي ان يعلم ان المتعارضين ان كانا قطعيين فيأتي فيه القطع اذا كان تعارضهما من باب العموم والخصوص او الاطلاق
والتقييد او بحسب المتأخر مع العلم بالتاريخ وامكان النسخ والا فالملحوظ شأنية القطع لولا التعارض لما عرفت
من ان تعارض القطعيين الفعليين غير معقول وكذا الحال اذا كان احدهما قطعيا والآخر ظنيا او كلاهما ظنيين
بلا تفاوت فالفعلية انما يمكن في صورة العمومية والخصوصية او الاطلاق والتقييد او الناسخية وبالجملة ما امكن فيه اجتماع
الاعتقادين الراجحين والا فالمعتبر هو الشأنية في كلا المتعارضين او في احدهما لما مر من امتناع اجتماع القطع
والظن او الظنين بالفعل في محل واحد اذا عرفت ذلك على الاجمال فلنفصل القول في الاقسام مع بيان حكم
كل واحد منها فنقول في القسم الاول تعارض الكتابين وحينئذ فان كان بينهما عموم وخصوص او اطلاق وتقييد بحيث
يمكن تخصيص العام او تقييد المطلق بان جهل التاريخ او علم وكان الخاص او المقيد واردا قبل حضور وقت العمل بالعام او المطلق

فيهما او في احدهما

247

يلزم التخصيص او التقييد والا فالمتأخر ناسخ وان لم يكن بينهما عموم وخصوص ولا اطلاق وتقييد فان امكن الجمع بينهما بحمل
احدهما على الآخر بالتأويل بحيث لا يساعد عليه العرف والاعتبار عند ملاحظتهما وكان مقبولا مستحسنا عند متعارف
الاستعمال فذاك هو المتعين وكذلك اذا ورد لبيانهما خبر معتبر جامع بينهما او غير جامع باي وجه كان فالمتبع هو
الخبر المفروض ومع فقد ذلك فليؤخذ بالاحتياط ان امكن واذا لم يتمكن شيء من ذلك فالتخيير او التوقف على
اختلاف القولين كما يأتي في حكم الخبرين المتعارضين والاقوى هو الاول على ما سنبينه ثم ان الثاني القسم الثاني
تعارض السنتين المتواترتين والحكم فيه ايضا كالسابق ان كان بينهما عموم وخصوص او اطلاق وتقييد وامكن
التخصيص او التقييد فذاك والا فالمتأخر ناسخ اذ السنة النبوية صالحة للناسخية وان لم يكن كذلك فليجمع بينهما
على الوجه المذكور ان امكن ومع تعذر جميع ذلك فليرجع الى احد الوجهين الآتيين من المرجحات التي ذكرها
الاصحاب في تعارض الخبرين والا فالتخيير على المختار والتوقف على قول آخر القسم الثالث تعارض الاجماعين و
الحكم مع الاختلاف في القطعية والظنية ظاهر ومع التماثل فان كانا قطعيين شأنيين محصلين فحكمهما حكم
الخبرين المتعارضين في الرجوع الى المرجحات المذكورة عدا الشهرة فانها لا تأتي في المقام لان الاجماعين اقوى
من الشهرتين فلا يمكن تعلق الشهرة باحدهما دون الآخر ومع عدم امكان الترجيح بوجه من الوجوه فالتخيير على المختار
وان كانا منقولين فمن حيث الظن بحجية الاجماع المنقول فلا داعي لنا على التكلم فيه الا من باب الاعتقاد وعلى
ما فيهما حكم الخبرين المتعارضين في الرجوع الى المرجحات بجعل الاجماع المشتمل على بعضها مؤيدا او عاضدا للحكم
القسم السادس مثل تعارض الاستصحابين وذلك كما لو تعارض في المتيمم الواجد للماء في اثناء الصلوة استصحاب كون المتيمم
اذا وجد الماء لا ينتقض تيممه بالنص والاجماع قبل الصلوة فليكن كذلك بعد دخولها واستصحاب كون المصلي
وجب عليه المضي في صلوته قبل وجدان الماء فليكن كذلك بعده ايضا وكما في الصيد اذا وجد ميتا في الماء القليل
فلا يعلم انه هل مات بالاصابة لكي يكون طاهرا او بالغرق حتى يكون نجسا فحينئذ تعارض فيه استصحاب طهارة الماء
واستصحاب عدم ذكوة الصيد وكما تعارض استصحاب الطهارة واستصحاب الرطوبة في الثوب الرطب الذي
يوجد جافا على نجاسة ومقتضى القواعد عدم العمل بشيء منهما الا ان يترجح احدهما بمرجح كما يترجح استصحاب الطهارة
في المثالين الاخيرين باصل الطهارة او يكون احدهما واردا والآخر مورودا فيرجح الوارد على المورود وكما
اذا لاقى المائع لاناء مستصحب النجاسة فليقدم استصحاب النجاسة على استصحاب طهارة المائع ويحكم بنجاسته لان استصحاب طهارته
كان مغيا بتلك الغاية القسم السابع تعارض الكتاب والسنة المتواترة فان كان من الرسول صلى الله عليه وآله فحكمه حكم القسم الاول

اعني

اعلم تعارض الكتاب بين حرفا بحرف وكذا ان كانت من الائمة عليهم السلام الا في حكاية النسخ لانتفائه بعد الرسول صلى الله عليه وآله
مع احتمال تقديم الكتاب كما يشهد به اخبار العرض والاخذ بما وافق الكتاب وطرح ما خالفه فليحمل على التقية وهذا
هو الاقوى لا لما قيل من هذا الاحتمال في السنة النبوية صلى الله عليه وآله لعدم تطرق التقية فيه ولولا ذلك في اخبار
الائمة عليهم السلام لما قلنا بتقديم الكتاب لان اخبار العرض انما هو في محل الريبة ومظنة الكذب والغلط وهو مخصوص
باخبار الآحاد ولا سبيل له الى المتواترات القطعية القسم الثامن تعارض الكتاب واخبار الآحاد والتفصيل
انه ان امكن الجمع بينهما بان يكون بينهما عموم وخصوص او اطلاق وتقييد او نحو ذلك مما يأتي في الجمع باي نحو كان
الجمع والا فيقدم الكتاب بمقتضى اخبار العرض القاضية بترك ما خالف الكتاب وخالف في ذلك الشيخ وجماعة رحمهم الله
فحكموا بتقديم الكتاب مطلقا حيث لا يجوز عندهم تخصيص الكتاب وتقييده بخبر الواحد والاول هو المختار القسم التاسع
والعاشر تعارض الكتاب والاجماع والظاهر ان حكمهما حكم السادس والسابع بمعنى انه اذا كان الاجماع محققا فان
امكن الجمع بينه وبين الكتاب بان كان بينهما عموم وخصوص او اطلاق وتقييد وامكن التخصيص والتقييد فذاك وكذا ان امكن الجمع
والا فالمتأخر ناسخ لان الاجماع كما مر في موضعه يجوز نسخه والنسخ به لانه الاتفاق الكاشف عن مقال الرسول
صلى الله عليه وآله فيمكن باتفاق اهل الحل والعقد في زمانه صلى الله عليه وآله بحيث يكشف عن قوله وصار ناسخا للكتاب
او منسوخا به وان كان منقولا وامكن الجمع بينهما بجميع ذلك مهما امكن والا فليقدم الكتاب القسم الحادي عشر تعارض الكتاب
والاستصحاب والتحقيق فيه انه مجرد فرض لان محصل الاستصحاب بجميع انواعه هو القاعدة القاضية ببقاء ما ثبت
في الزمن الاول في الزمن الثاني في صورة الشك في عروض القادح او قدح العارض ومع ورود الكتاب على
الحكم لا يبقى شك فيتحقق تعارض الاستصحاب له بل لا يبقى للاستصحاب حينئذ اثر اصلا فان قلت اذا كان بين
الخطاب المنافي للحكم المستصحب والخطاب المفيد له عموم من وجه كما في مسئلة واجد الماء في الاثناء لان ما دل على
جواز الدخول بالتيمم في الصلوة والمضي فيها مطلقا متناول لحال عروض الماء في الاثناء وغيرها وكذلك ما دل
على ان وجدان الماء ناقض للتيمم متناول لما كان في اثناء الصلوة وغيرها فحينئذ يحصل التعارض بين الاستصحاب
والخطاب فاذا فرض ان ذلك الخطاب من الكتاب تمت الصورة وصح التعارض بين الكتاب والاستصحاب قلت التعارض
في هذه الصورة انما هو بين الخطابين المطلقين ومن ثم يشكل الامر واحتيج في الحكم باحدهما الى مرجح نعم لو كان الاستصحاب
حينئذ مرجحا لتقدم الخطاب الدال على حكمه القسم الثاني عشر تعارض السنة المتواترة وخبر الواحد ولا كلام
في تقديم الاول على الثاني اذا لم يمكن الجمع بينهما بتخصيص او تقييد او غير ذلك من الجمع المقبول بحسب متفاهم العرف

248

ولا فرق في ذلك بين ان يكونا نبويين او اماميين او مختلفين وحكم المحفوف بالقرائن القطعية حكم المتواتر بلا تفاوت

... القسم الثالث عشر والرابع عشر تعارض السنة المتواترة مع الاجماع بقسميه وحكمه كالثاني عشر اذا كان الاجماع منقولا في تقديم السنة مع عدم امكان الجمع بوجه من الوجوه الماضية فيه وكتعارض

اذا كان الاجماع محققا القسم الخامس عشر تعارض السنة المتواترة والاستصحاب وحكمه حكم القسم العاشر في كونه مجرد فرض القسم السادس عشر والسابع عشر تعارض خبر الواحد والاجماع بقسميه فان كان الاجماع محققا فتقديمه ظاهر وان كان منقولا متواترا فهو ايضا مقدم على خبر الواحد واما اذا كان منقولا بخبر الواحد فهو حيث لا تعويل عليه فلا اشكال في ترجيح الخبر الواحد عليه الا اذا تحقق هناك قرائن خارجية لكون الاجماع موافقا للكتاب وخبر الواحد مخالفا له وكون الاجماع مخالفا للعامة وخبر الواحد موافقا له فحينئذ يرجح الاجماع عليه القسم الثامن عشر تعارض خبر الواحد والاستصحاب ويجب تقديم الخبر فيه بل التحقيق ان الاستصحاب دليل حيث لا دليل فلا يعارض دليلا فهو مجرد فرض القسم التاسع عشر والعشرون تعارض الاجماع بقسميه مع الاستصحاب فان كان الاجماع محققا فلا شبهة ان الاستصحاب لا يبقى له اثر اصلا لانه دليل في صورة الشك في تغير الحكم فاذا غيره الاجماع انتفى الاستصحاب فتعارضه مع الاجماع مجرد فرض لا مصداق له وان كان منقولا فان الاستصحاب وان كان دليلا حيث لا دليل الا ان الاجماع المنقول ليس دليلا على المختار فيقدم عليه الاستصحاب القسم الحادي والعشرون تعارض خبر الواحد مع مثله وهذا القسم هو الذي عنونه القوم وذكروا فيه انواعا من المرجحات سوى المرجحات الواردة في الاخبار المتعددة ونقول على راس كل الفائدة اولا الى الجمع بينهما مهما امكن ومع تعذره يؤخذ بالمرجح فاذا تعارض الخبران المعتبران وامكن الجمع بينهما بحمل احدهما على الآخر على وجه يساعد عليه العرف والاعتبار وكان مرضيا عند اهل اللسان مستحسنا عند الفصحاء من ارباب المحاورات او بعبارة الجمع على الوجه المقبول رجح على تعتبر اسباب الترجيح من غير فرق في ذلك بين ان يكون كل منهما او احدهما مقطوع السند او لا ونقول بعبارة اخرى ان المراد بالجمع المقبول هو ان يكون الجمع مستظهرا مفادا من الخبرين بحسب متعارف الاستعمال وانفهام اهل العرف من اهل اللسان وارباب المحاورات من الفصحاء والبلغاء بعد انضمام احدهما بالآخر حتى انه لو اجتمعا وورد احدهما مورد التفسير في ذلك ايضا كان الجمع المفروض مستظهرا منهما بحسب متعارف الاستعمال وان لم يمكن احدهما بعيدا عن الظاهر على وجه يقع الوثوق بصدوره عن الحجة اذا لم يكونا قطعيين وذلك مما يختلف بسبب اختلاف مراتب البعد عن درجة الظهور وقوة السند وضعفه وتفاوت امارات

التعبير فاذا لم يستظهر مفاد الجمع منهما بعد انضمام احدهما الى الآخر اما لتعدد الاحتمالات فيهما مع تساويها او لاحتمال التعبير في احدهما على وجه يكون احتمال التعبير مساويا لجمعهما او اقرب او اظهر منه ومع ذلك جمع بينهما كون الجمع مردودا وكذا اذا كان احدهما بعيدا عن الظاهر على وجه يكون الحكم بعدم صدوره مساويا للوجه المجمع او اقوى وجمع مع ذلك بينهما يكون الجمع ايضا مردودا غير مقبول والحاصل انه مع كون الجمع مما يستظهره اهل اللسان من الخبرين ولا يستهجنه اهل العرف في المحاورات ويشهد بقبوله كل من له ذكاء وفطانة وله انس بمحاورات الفصحاء والبلغاء يجب التقديم له واما اذا لم يكن على هذا الوجه فلا وجه للجمع لكونه اذن مردودا والواجب المقدم على الرجوع الى المرجحات هو الجمع المقبول كما عرفت والجمع عليه جرت طريقة الاصحاب على ذلك فان من تتبع كتبهم الاستدلالية يعلم ان بناءهم اولا في الاخبار المتعارضة هو الجمع بقدر الامكان مضافا الى ان العقل السليم بذلك ناطق والنقل يقضي بان الكلام الصادر عن المعصوم عليه السلام ما امكن حمله على محمل صحيح وامكن عدم تركه واطراحه يجب ذلك تعالى عليه السلام وتنظيما اليه وفي تنقيح طرحه والى الامر انه يجب ذلك امر يجب ان يتفق عليه جميع العقول كما لا يخفى على كمل الاعلام فانه قال في عوالي اللئالي على ما حكي عنه كل حديثين ظاهرهما التعارض يجب عليك اولا البحث عن معناهما وكيفية دلالة الفاظهما فان امكنك التوفيق بينهما بالحمل على جهات التاويل والدلالات فاحرص عليه واجتهد في تحصيله فان العمل بالدليلين مهما امكن خير من ترك احدهما وتعطيله باجماع العلماء فاذا لم تتمكن من ذلك ولم يظهر لك وجه فارجع الى العمل بهذا الحديث واشار بها الى مقبولة عمر بن حنظلة وبذلك ظهر في انعقاد الاجماع على وجوب الجمع بين الدليلين بما امكن على الوجه المقبول اذا المراد بحمله على جهات التاويل هو التاويل المقبول المرضي عند اهل العرف المستحسن عند العقلاء بحيث يستظهر من الكلام لا التاويل البعيد الغريب الآبي عنه سياق الكلام وبالجملة طرح مقالات المعصوم عليه السلام مستقبح والاخذ بهما بقدر الامكان واجب بما يقضي به العقل القاطع وبهذا لا يختص بالعام والخاص والمطلق والمقيد بل يجري في كل دليلين امكن الجمع بينهما على الوجه القريب الى الطباع المستقيمة وربما يستدل على وجوب الجمع في خصوص العام والخاص وما ضاهاهما من المطلق والمقيد بعموم اولوية الجمع من الطرح بان دلالة اللفظ على تمام معناه اصلية وعلى جزئه تبعية فمع تعذر الجمع يلزم اهمال دلالة تبعية وهو اولى مما يلزم على تقدير عدمه من اهمال دلالة اصلية واورد عليه بان العمل بالدلالة الاصلية وتعيين معناه هو اولى من العمل بكل منهما من وجه لانه عمل بدلالتين تبعيتين ورد بان اولوية العمل بالاصلية وتعيين العمل بمجموعهما انما يتم اذا استقيد بامر دليلين لا من دليل واحد لا يتم اذا المطرح والمرجوح بالنسبة الى الجمع بهذا الخبر الاستدلال والايراد والجواب والكل موهون اما اصل الدليل فلان حجية الاولوية المذكورة التي بنيت ولا مبنية فالدليل

واما الاولوية الموهومة في اصل الدعوى انما هو حسن كما فضله الكلام الصادر عن المولى واما الايراد فلكم لا سبيل له في العام والمطلق لانه في معناهما كما هو محل الاحتجاج لان في الجمع حينئذ ايضا عملا بدلالة اصلية اعني دلالة الخاص وبدلالة تبعية هي دلالة العام بالنسبة الى غيره نعم يجري الايراد اذ لا بان ذلك حاصل على تقدير ترك الجمع لان العام حينئذ يدل على جميع الافراد بدلالة اصلية وعلى بعضها بدلالة تبعية فلا وجه لترجيح الجمع على تركه والجواب ان العمل بدلالة اصلية في دليل كالخاص ودلالة تبعية في دليل آخر يعني العام اولى من العمل باصلية وتبعية في دليل واحد وطرح الآخر بالمرة اعني الخاص فانهما ان العمل بالدلالة التبعية التي هي في ضمن الدلالة الاصلية راجع الى العمل بالدلالة الاصلية اذ لا مغايرة بينهما الا بمجرد الاعتبار بخلاف العمل بالدلالة التبعية للاخرى فيرجع حاصل الدليل الى ترجيح دلالتين متغايرتين احدهما اصلية وهي في الخاص والاخرى تبعية وهي في العام في الحاصل بالجمع على العمل بدلالة واحدة اصلية هي في العام الحاصل بترك الجمع واما الرد فلانه ظاهر ومصادرة على المطلوب لان النزاع في الاولوية الجمع على الطرح واذن فلا وجه للتمسك بالاولوية التي هي المدعى في توجيه دليله وقد استدل على وجوب الجمع في تمهيد القواعد على ما نقل عنه بان الاصل في كل من الامارتين الاعمال فيجمع بينهما بما امكن لاستحالة الترجيح من غير مرجح انتهى والظاهر ان مراده بالامكان الامكان بحسب متفاهم العرف لكونه جمعا مقبولا كما نبهنا عليه واراد بقوله لاستحالة الترجيح من غير مرجح انه ان عمل باحد المتعارضين وترك الآخر مع امكان الجمع لزم الترجيح من غير مرجح اذ لا سبيل الى الاخذ بهما وطرحهما ذلك اولى من العكس وما يقال من انه ربما يحصل لاحدهما مرجح بحسب المتن او بالقرائن الخارجية فيكون حكم بتعينه مدفوع بان هذه المرجحات انما تعتبر مع عدم امكان الجمع واما مع الامكان فهي غير صالحة للترجيح مثلا اذا تعارض العام والخاص وكان الاول اقوى سندا فقوة سنده لا تصلح لترجيحه على الخاص لضعف دلالته وقوة دلالة الخاص واذن فليجمع بينهما بحمل الظاهر الذي هو العام على الصريح الذي هو الخاص فالاولى ان مقتضى هذا الدليل عدم جواز الاخذ بخصوص احدهما وطرح الآخر ولا يقتضي لزوم الجمع لامكان طرحهما معا والبناء على التخيير فلنا ان الدليل لا يخفى فيه بعد ما عرفت من ان طرح مسلمه من ان الامارتين الصادرتين عن الحجة عليه السلام لا يجوز اهمالهما اذ لا ينهض لاثبات المدعى وهذه المقدمة تستفاد من قوله ان الاصل في كل من الامارتين الاعمال واذن فحاصل الدليل ان العقل السليم قاطع بعدم جواز طرح الامارتين معا لصدورهما عن مصدر الالهام والاخذ باحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح ومقتضى ذلك هو لزوم الجمع مع الامكان بالنحو المذكور ومع عدم الامكان فليرجع الى المرجحات الواردة في الاخبار على ما ذكره الاصحاب ومع تعذر جميع ذلك فالمختار هو التخيير على ما سياتي لعله ان شاء الله تعالى وبالجملة فالدليل متين والاصل لا يكاد

المطلوب وينبغي ان يعلم ان المرجحات الواردة في الاخبار الماضية انما يجب الاخذ بها فيما اذا كان بين الخبرين منافاة لا يمكن الجمع بينهما بالجمع المقبول واما اذا لم يكونا كذلك وامكن الجمع بينهما وجب الجمع قطعا ومن هذا الباب حمل العام على الخاص والمطلق على المقيد وحمل الامر على الاستحباب والنهي على الكراهة اذا عارض الاول ما ينفي الوجوب والثاني ما ينفي التحريم لان اهل العرف اذا عرض عليهم الخبران المتعارضان باحد هذه الوجوه يفهمون منهما ذلك وهذا هو الجمع المقبول كما مرت الاشارة اليه وعلى هذا قد جرى ديدن اصحابنا وكان بناؤهم على ذلك دائما وطريقتهم عليه مستمرة من القديم الى الآن على ما يظهر للمتتبع في كتبهم الاستدلالية وعن بعض متاخري المتاخرين انه انكر حمل الامر على الاستحباب والنهي على الكراهة عند معارضته خبرا اخر رخصة في الترك او الفعل معللا بانه جمع لا شاهد عليه في الاخبار لظهورها في حصر المرجحات في الاعدلية والافقهية والاشهرية وغير ذلك مما يرجع الى التخيير بعد فقدها فيهما الى الجمع بالوجه المذكور وهو موهون جدا لانتقاضه بالتخصيص والتقييد المسلم عند المعظم حتى عند المنكر المذكور ايضا فانه مما لا اشعار عليه في الاخبار وحله ان مقتضى الاخبار بشهادة لفظ التعارض الظاهر في عدم امكان الجمع بينهما على الوجه المقبول عند اهل اللسان بوجه من الوجوه ويؤيد ذلك ما مضى من ادعاء بعض الاعلام قيام الاجماع على وجوب الجمع مهما امكن مضافا الى قضاء الضرورة بعدم جواز طرح الكلام الصادر عن معدن العصمة وينبوع الحكمة عليه السلام ووجوب الاخذ به بقدر الامكان ووجوب الجمع بين المتعارضين منه فما ذكره المنكر المذكور شبهة مصادمة للضرورة لا ينبغي الالتفات اليها فانه يجب ان يكون الجمع معقولا على وجه يساعد عليه فهم العرف عند عرض الخبرين عليهم ويستحسنونه عند وقوفهم على الخبرين ومع تعذر الجمع على الوجه المذكور والياس عنه يرجع الى المرجحات المذكورة في الاخبار الواردة عن مهابط الوحي والتنزيل عليهم الصلوة والسلام في هذا الباب وقد ذكر جملة منها فيما مضى وقد نقل عن السيد صدر الدين عطر الله تعالى مرقده انه اورد في شرح الوافية هذه الترجيحات المذكورة في الروايات في صدورها ذواتها مع النقض على تعارضها واختلاف الاخبار فيها وجهها من الايراد احدها انه جعل الاصدق والاورع والافقه حيث قال ان ذلك لا يكفي غالبا اذ ربما كان مخالفا لمحكم الكتاب ولا ينافي ذلك صحة صدوره عنهم عليهم السلام لانهم قد يريدون المعنى في ايراد مثله ويخفى لا يفهمها الغير منهما ولان ذلك بعد بيان الارى الغائب وربما كان مخالفا لما علم من المذهب كان حديث غير الاورع موافقا للكتاب والمذهب وربما كان شاذا نادرا او كان معارضه مشهورا او ربما كان يميل حكام العامة وقضاتهم اليه اكثر والجواب ان التعارض المرجحات لا ينبغي كونها مرجحة في حد ذاتها على انفرادها فاذا جاء خبر العدل مخالفا لمحكم الكتاب او لما عليه المذهب وخبر غيره موافقا لهما رجحنا خبر غير العدل

لوضوح اطمئنان النفس على وجه لا تطمئن بخبر العدل ومن البين ان الترجيح لما يحصل به الاطمئنان وانه يدور مع محكم الكتاب
واجماع الاصحاب وان ما علاوة في جنبه كان هباء منثورا وان كان مخبره عدلا الا ان عدم الالتفات الى خبر العدل
عند معارضته لما هو ارجح منه لا يقتضي اهماله في حال خلوه عن المعارض كما اذا جاءنا خبران متكافئان من كل وجه
وكان راوي احدهما عدلا والاخر ضعيفا فاذن لا ريب في وجوب الاخذ بخبر العدل لحصول الاطمئنان به دون غيره ثانيها
باعتبار العرض على الكتاب فانه رحمه الله قال واما العرض على الكتاب انما ينفع لطرح الاحاديث التي وضعها الغلاة والملاحدة
في الاصول واهل الاباحة وامثالهم في الفروع لانهم وضعوا ما يخالف محكمات الكتاب وداولوا الكتاب على حسب اهويتهم وبدعهم
ودرجوا وضعوا في ذلك احاديث نسبوها الى الصادقين عليهم السلام ترويجا لمذاهبهم الفاسدة فوضع الائمة عليهم السلام للشيعة
هذه القاعدة وقال ايضا ان عرض الحديث انما يكون على محكمات الكتاب دون الترتيل بحيث يخالف ما علم من الشريعة فيما هو مقصود منها
وكان عدم نسخها وفاقا عند الكل او عندنا فينبغي حينئذ تاويل الخبر والا لزم مخالفة المعلوم من الدين او المذهب ضرورة
واما العرض على الذي حاول في المقصود منه وكل استدلال على ظهوره ادى ظهوره بادلة ظنية فهو على اجتهاد دليل فليس
مما امر الائمة عليهم السلام به وعنه رحمه الله انه قال في موضع اخر ان العرض على كتاب الله جل شانه ان كان على المحكم الذي كان
مضمونه ضروريا في الدين او المذهب فلا ثمرة لعرض الحديث عليه ان كان المقصود تحصيل العلم او الظن بحقيقته ليعمل به
لان نفس هذا الحكم مستغن عن الدليل وان كان على الظاهر الذي اختلف في ظهوره ولم يعلم من طريقة الائمة عليهم السلام حاله
والمقصود منه فلا يحصل من موافقته لمثل هذا الظاهر قوة الظن اذ ربما كان دعوى الظهور من غير مستند الى حجة
من غيره وكان ما يدعي ظاهرا عنده هو المقصود ويكون الحديث المخالف لهذا الظاهر هو المطابق للواقع والجواب ان ليس المراد
بموافقة الكتاب ان يكون في الكتاب ما يدل على خصوص ذلك الحكم كما يحصر ذلك في الاصول او ينبغي الثمرة في العرض عليه بل
المراد بالموافق اعم مما بيناه وللكتاب بعمومه او اطلاقه فاذا جاءنا مثلا في نكاح لم ينص على تحريمه في الكتاب خبران بهذا
بمنعه وذاك بتحليله كان المبيح هو الموافق لعموم الكتاب وهو قوله عز وجل واحل لكم ما وراء ذلكم ووجب الاخذ به الا ان
يعارضه معارض اقوى منه كان يجتمع على منعه او يكون مخصصا لعموم الكتاب ثالثها في اعتبار موافقة العامة ومخالفتها
حيث قال فاعلم ان مذاهب العامة في زمن الصادقين عليهما السلام لم تكن محصورة في المذاهب الاربعة وقد جاءت في تواريخهم
ان اهل الكوفة كان عملهم في عصر مولانا الصادق عليه السلام على فتاوى ابي حنيفة وسفيان الثوري ورجل اخر واهل مكة على فتاوى
ابن جريح واهل المدينة على فتاوى مالك ورجل اخر واهل البصرة على فتاوى عثمان وسوار وسعيد والربيع واهل الشام على فتاوى
الاوزاعي والوليد واهل مصر على فتاوى الليث بن سعد واهل خراسان ومرو على فتاوى عبد الله بن المبارك وكان

فالكل

في الكتاب من اهل الفتاوى غير هؤلاء كسعيد بن المسيب وعكرمة وربيعة وسفيان بن عيينة ومحمد بن شهاب الزهري وكان واحد
من هؤلاء امام قوم يرجعون اليه لا الى غيره وكانت المذاهب الاربعة كغيرها الى ان مال الرشيد الى الحنفية وغيره الى غيرها
ولكن لم تترك المذاهب الاخر الى ان استقر الامر في حصر المذاهب وحصرها في الاربعة فصارت تشتهر من غيرها بسبب
السلاطين والامراء اقول فعلى هذا انما يتجه الحمل على التقية لو وافق الخبر جميعهم او اكثرهم او علم ان مضمونه كان هو المعمول
في زمان ذلك الامام الذي اسند اليه الخبر او قامت قرائن اخرى يعلم منها انه خارج مخرج التقية والا فلا دليل على ان يحمل خبرا
على التقية لمجرد انه موافق لمذهب احمد مثلا وان لم يعلم حال هذا المذهب في زمان صدور ذلك الخبر وقال في مقام
اخر ليس العمل بما يخالف العامة لازما فان المخالفة لا تقتضي قوة الظن بكون مضمون المخالف واقعيا كما اذا
كان الموافق موافقا لنص الكتاب ومحكمه لان الاخبار المخالفة للواقع ليست منحصرة في التقية من العامة بل العلة كان
تقية من بعض سلاطين الوقت الذين لا يبالون بالدين كالوليد الذي اتخذ القران المجيد والمتوكل الذي اعلن
بعداوة سيدة النساء صلوات الله وسلامه عليها والجواب انه لا شبهة في ان المخاطب بمخالفة العامة كان عارفا بمذاهب
اهل زمانه ونحن نقول ان الاخذ بخلاف العامة انما هو في صورة الامكان بان يكون احد الخبرين مخالفا لهم والاخر
موافقا وذلك متيسر فيما اتفقوا عليه وموارد اتفاقهم لا تكاد تخفى على من له ادنى ذكاوة وفطانة في معرفة مذاهب
الناس وفائدة الترجيح بالمخالفة تظهر في مثل ذلك بل فيما اختلفوا فيه ايضا فان الاطلاع على ما اشتهر من مذاهب
اهل الخلاف في زمان صدور ذلك الخطاب غير عزيز فاذا بلغنا خبران متعارضان احدهما مخالف للمذهب المعروف
من العامة والاخر موافق له رجحنا الاول واخذنا به وتركنا الاخر لقيام امر غير مناف لقوة الظن الذي لا يغني من الحق
شيئا الا من سادتنا وموالينا عليهم السلام بذلك رابعها من جهة الارجاء والتوقف فقال رحمه الله
واما الارجاء والتوقف فان كان في الفتوى يحكم الرواية مع التخيير في العمل فالمكلف في سعة وان كان في
العمل فيلزم الضيق وترك اكثر العبادات والمعاملات مع ان العامة مختلفون في المسئلة مع عدم العلم بحال فتواهم
في ذلك الزمان والجواب ان الارجاء والتوقف انما هو في صورة الامكان وذلك قبل حلول وقت الحاجة بحسب البعض العمل
لبقاء التكليف والتحقيق ان المختار هو التخيير مع العجز عن الترجيح لاعتضاد اخبار بعمل الاصحاب وتنزيل اخبار التوقف
على صورة الامكان او غير ذلك مما سياتي بيانه ان شاء الله تعالى خامسها من حيث الاحتياط حيث قال واما الاحتياط
فربما يؤدي الى الضيق ان قيل بوجوبه وروعي في ذلك واذا انتهت اقلنا ونظرت في احاديث الترجيح من حيث الاختلاف
اذ ذكر الحكم في البعض بالتوقف وفي البعض بالتخيير وفي البعض تفصيلا ثم ان ما في المفصلات منها مختلفة في الترتيب

مختلفة العدد ونظرت ايضا في قول الصادق عليه السلام انه هو الذي اوقع هذا الاختلاف بين الشيعة لكونه ابقى لهم عليهم السلام
ولنا علمت ان الاصل هو التخيير في العمل والتوقف في الفتوى فيجوز للمكلف العمل بما في الكافي والفقيه بشرط عدم
رد الشيخين له سواء كان له معارض ام لا فلم الترجيح بما ذكر في الاخبار مستحبا ان امكن والجواب ان الاحتياط حتى
اوجب الضيق والحرج المنفيين في الشريعة فنحن لا نقول به بل نمنعه ثم انه اذا لم يصح الرجوع الى المرجحات على ما زعمه
بطريق الايجاب فمن اين جاء الحكم على وجه الاستحباب ولم يبين منشأ الفساد على ما يعتقده هو الايجاب كي يصح الاستحباب
فلعله اشتهر بذلك وهو من كبار السادة العلماء ان هذا الشيء عجاب واما قوله صلوات الله عليهم فعلكم في الخلاف ان صح فانما
عن بيان سلوكنا في بعض الاحيان مسلك التقية فان ذلك هو سبب الاختلاف وهو لا يقتضي اهمال الاحاديث بعد
بحيث نأخذ باشباه المتعارضين من دون تفتيش وهم عليهم السلام قد امرونا في الخبر الدال على المعارض فضلا عما
لم يعارض الا ما خذ به الا بعد العرض على الكتاب والسنة ومذهب اهل الخلاف واختيار ما في العمل بما وافق الكتاب وخالف
اهل الخلاف وبهذا يعلم ما في دعواه جواز العمل بما في الكافي والفقيه على الاطلاق وعلى تقدير جواز العمل قبل
الفحص والتفتيش وعرفان مذهب العامة فلا وجه لتخصيص جواز العمل بالكتابين دون كتب الشيخ وغيره من
الاجلاء فان تمسك بما ادعاه شيخنا الصدوق رحمه الله في اول الفقيه من صحة ما ذكره رواية صاحب الكافي في رفع
درجته كان الشيخ ايضا ذكر في العدة كما نقل عنه ان كل حديث عمل به في كتب من كتبه اخذه من الاصول المجمع على
صحة نقلها مضافا الى انه قد استقرت على الرجوع الى المرجحات والترجيح طريقة الائمة وتواترت به اخبارهم
بل انعقد عليه اجماع اهل الاسلام فكيف يجوز ترك ذلك كله باعتبار ما يدل عليه شواذ الاخبار من الاذن في
الاخذ والعمل ابتداء ام كيف يعتمد على هذا الاصل العظيم الذي عليه مدار الشريعة على نوادر الاخبار التي
لا اعراض لها الكل مع استقامة على اعتبار الفحص والتفتيش والرجوع الى المرجحات والترجيح بها على طريقتهم من
القديم الى الان وعلى ذلك مدار الاستنباط والاجتهاد فلا يغني الالتفات الى ما يوهم خلاف ذلك فما ورد
من الاخبار الكاشفة عن وجوه المرجحات كما عرفتها على سبيل التفصيل هو المتبع وقد ذكر الاصحاب وجوها اخر
للترجيح يغني الاشارة اليها فنقول الانجاز على ما ذكروه خمسة وتذكرها على طريقتهم ثم نشير الى ما هو المختار منها
اما المقام الاول ما كان باعتبار الرواة من احوالهم وهو المعبر عنه بالسند فالمقطوع السند يقدم
على غيره ونحن حيث نقول بكون حجية الاخبار من باب التعبد ولا نعتبر الظن اصلا فلذلك لا نلتفت الى الظن الاقوى
والاضعف بل المدار على العمل بالتعبد اذا كان المخبر عدلا او من تعديم مقام باعتبار عمل الاصحاب بقوله

في وجوه الترجيح

الكلك

الكاشف عن صدقه ونقول ايضا ان خبر الاعدل الاورع مقدم على العدل الورع وخبر العدل الورع مقدم
على غيره ممن ليس بعدل او لا ورع وخبر من لا اختلاف في وثاقته يقدم على من اختلف في وثاقته وخبر من نقته
الاعرف بحال الرواة قد يقدم على خبر من وثقه غيره وخبر الاضبط مقدم على خبر الضابط وهو يقدم على خبر غير
الاضبط له وخبر من ذا لقيه وضبط المعاشر المصاحب له مقدم على خبر من وثقه بطريق النقل او بالاختبار
والمصاحبة وخبر كثير الرواية يقدم على خبر غيره وخبر كثير المصاحبة للامام عليه السلام يقدم على خبر غيره وما روى
بطرق عديدة وكثرة الرواة عن الحجة عليه السلام مقدم على غيره وخبر الاعلم مقدم على خبر العالم وهو مقدم على خبر الجاهل
وخبر الامامي مقدم على خبر غيره من الحق انه لا حجية في خبر غير الامامي وان كان موثقا الا ان يكون متلقى بالقبول عند
الاصحاب بحيث يحصل العلم بصدقه [illegible] وخبر
الاعقل مقدم على خبر العاقل وهو مقدم على خبر ضعيف العقل وخبر ربع الانفعال مقدم على خبر بطيئه
[illegible] وخبر قليل الواسطة ويعبر عنه بعالي السند مقدم على كثير الواسطة ما لم يبلغ حد
الشذوذ لان اقرب الى الاعتماد والوثوق باتصال السند وخبر البصير مقدم على خبر الاعمى وخبر السميع مقدم على خبر
الاصم واكثر هذه الوجوه راجع الى المرجحات المذكورة في الاخبار فلا اشكال فيه ويكون مستندا ووجه الرجوع
اليه وانما الاشكال في الثلاثة الاخيرة اعني عالي السند وخبر البصير والسميع فانه لا وجه لتقديم كل منها على ضده
الا على القول بحجية الظن مطلقا لامكان ان يقال ان احتمال الخطاء في عالي السند اقل فيكون الظن الحاصل
منه اقوى والبصير قادر على تمييز الراوي عند التكلم بخلاف الاعمى وكذا السميع يسمع جميع الالفاظ بحيث لا احتمال فيه الزيادة والنقصان
كما يحتمل في خبر الاصم وفيه ان لا عبرة بالاعتداد بالظن وتأثيرها في كون الظن الحاصل من عالي السند اقوى من غيره
والمعروف عدالة الراوي واذن فلا يجبر بالم يجبر مخبره كالاعمى والاصم لا يسمع جميع الالفاظ فهذا الوجه باطل
وفي حصر ذلك انها الا تصلح لكونها مرجحة التثنية ما كان باعتبار حال الرواية ويعبر عنه بكيفية الرواية وهذا
القسم ما ذكره شيخنا البهائي رحمه الله في الزبدة ورتبه العضدي وادرج فيها في الترجيح باعتبار المتن والامر فيه سهل
فمنها ما هو بالمشهور من حسن فنقول ان المسند مقدم على المرسل الذي يكون من محتمله كابيل ابن مرسل لا يرسل الا عن ثقة
اذ نحن متعبدون بالعمل بخبر العدل ومن البين انا اذا درايا من العدل الذي عرفنا بانفسنا عدالته ارجح من
العدل الذي عرفه غيرنا عدالته لكن لا يرد ان الاعتمد عدالة او ذكر الامام عليه السلام باسم صريح مقدم على ذكره بلفظ ظاهر فيه
كالعالم الظاهر في الجواد عليه السلام والفقيه الظاهر في موسى بن جعفر عليه السلام ووجهه واضح احيوا عليه على التقديم المبني على الظن

والمقطوع لعدم الارسال وقطعه
بذلك يقدم على المظنون

في الترجيح باعتبار المتن

وان ارتفع بطل اللم ونحوه لاحتمال ان يكون ذلك من صاحب الكتاب تعويلا على الظاهر والمصرح مقدم على المضمر لظهور ان
الامام المصرح به يعلم حاله من العدالة وغيرها بخلاف غيره فهو في خبر العدل المتعبد بالعبارة فالمتن فيرد اذا علم تأخره فيقدم
على المتقدم لكونه ناسخا للمتقدم اذا تحقق فيه شرائط النسخ وكذا الحكم في الاخبار المترتبة ويترتب عليه ترجيح المدني من
آية او رواية على المكي لان الغالب في المكي هو الورود قبل الهجرة وفي المدني بعدها وعكسه نادر جدا او العقد المشتبه
يلحق بالامر الاغلب وهذا الوجه مذكور في الخبر ايضا فلا اشكال فيه واذا فان لم يتحقق فيه شرائط النسخ كما اذا ورد
عن الائمة عليهم السلم لو اخذ بالاخيرة لتعبدا او الظاهر ان وجهه كون الاول للتقية او اتقاء منه وحينئذ فان
كان الاول موافقا للعامة دون الثاني فلا اشكال فيه وان كان بالعكس فالموجودون في زمن صدورهما وجب
عليهم الاتقاء والعمل بالثاني لكن يشكل هذا الترجيح بالنسبة الى زماننا حيث لا تقية غالبا وان كانوا عليهم السلم قد
اتقوا في اصدار الرواية ولا وجه لاتقائنا في زماننا هذا او يدفع الاشكال بالاخذ بالمتأخر مع عدم مدخلية التقية
وعدم نظرها في هذا الزمان لعبدا لما ورد في بعض اخبار التعارض من الاخذ بالاحدث الرابع ما كان باعتبار
المتن اعني لفظ الخبر وهو امور منها ترجيح ما خالف قول العامة على ما وافقه وما خالف القول الذي ثبت انهم زمن
الصدور على ما خالف القول الحادث بعد صدور الرواية وما خالف القول المشهور بينهم على ما خالف القول
الغير المشهور لديهم وما خالف قول اعرفهم على ما خالف قول غير اعرفهم وما خالف قول من كان في بلاد علما
على ما خالف قول من لم يكن في بلده عليه السلام او علمه من العامة وما خالف قول من كان في بلده عليه السلام من العامة
على ما خالف قول من كان في بلده في زمان قليل وما خالف قول من كان عاصيا على الحق
على اقوال من كان معاصرا له فيه والمعلوم من هذه الوجوه مقدم على مظنونها ولا اشكال في شيء من تلك
المرجحات لانها مما دلت عليه الاخبار المرجحة اما مطابقة واما التزاما والذي يدل عليه ايضا ان المخالفين
للحق باعتبار قلوبهم المقلوبة وذواتهم المنكوسة وفطرتهم الخبيثة ما كانوا يرتضون الا بالباطل في كل باب
وحينئذ فالخبر المخالف لآرائهم الفاسدة اقرب الى الحق والصواب وهذا نظير ما ورد عن النبي صلى الله عليه وآله
من الامر بمشاورة النساء ومخالفتهن ومن هذا تبين ان ما خالف قول من هو اشد عنادا للحق منهم مقدم
على ما خالف قول من ليس عناده بتلك المرتبة ومنها ترجيح الافصح على الفصيح وهو على غير الفصيح ويشكل
بانهم عليهم السلم في مقام بيان الاحكام كانوا يكلمون الناس على قدر عقولهم ولعلهم تركوا الفصاحة والبلاغة
في الادعية التي يتكلمون فيها مع حضرة الاحدية تعالى شانه مضافا الى احتمال كون الغير الفصيح منقولا بالمعنى

الثالث ما كان باعتبار تأخر الورود صح

قال

قال هذا الوجه الى ترجيح ما يحتمل كونه منقولا باللفظ على ما يحتمل كونه منقولا بالمعنى وفيه ان الانسب ترجيح الاول
كما ان ترجيح المنقول باللفظ على المنقول بالمعنى لا يخلو عن الاشكال ومن يعتبر الظن يلتزم الاقوى فالاقوى
ومن يقول بالتعبد كما هو الحق لا يشكل على هذه الوجوه الا ما افاد العلم العادي فهو متبع من جهة العلم وانه لا شيء
ارجح منه ومنها الترجيح من جهة اسلوب الكلام الكاشف عن كونه صادرا عن المعصوم عليه السلم على ما ليس بهذه
المثابة ولزوم تكلمهم الناس على قدر عقولهم ينافي ذلك ومنها ان الدال على المدعى بالطريق الحقيقي مقدم
على ما يدل عليه بالطريق المجازي والمراد ان التجوز في الدلالة على الحكم الذي وقع فيه التعارض لا نظير تمثيلهم بمن وطئ امرأة بزعم
اجنبية فلعبي ان ... مجرد اشتمال الخطاب على المجاز
موجبا لتأخيره وعلى ذلك فاقل مجازا مقدم على اكثره والحق عندي ان الدلالة المجازية ليست بادون من الدلالة
الحقيقية فالقول بتقديم الثانية على الاولى مطلقا محل تامل فالاعتماد فيه ومنها ان يجوّز في هذا المقام انما هو على
حصول الاطمينان وربما يرجح المجاز على الحقيقة لمخالفة الحقيقة الحكم المتواتر فيه الخبر كما روي عن الرسول صلى الله عليه وآله
انه قال توضؤوا مما مسته النار وما روي عنه ايضا من قوله صلى الله عليه وآله لا وضوء مما مسته النار بيان ذلك ان
تأويل الاول بان المراد بالوضوء فيه غسل اليدين والفم مجازا اولى من تركه على حقيقته لانه مخالف للمتواتر عنه
صلى الله عليه وآله من انه صلى بعدما اكل مما مسته النار من غير ان يحدث وضوءا وهذا التأويل محكي عن الشيخ البهائي رحمه الله
وهو في الحقيقة يرجع الى ترجيح المتواتر على غيره وتأويل غيره بحيث يؤول اليه ولم يكن بينهما تناف لئلا يلزم اطراح
شيء منهما ومنها تقديم الخاص على العام وقد مضى تفصيله في بحث العموم والخصوص ومنها ترجيح ما لم يطرأ عليه
التخصيص على ما طرأ عليه لضعف ذلك وربما العكس لان دلالة العام المخصص قوية للعلم بالقدر المخصص
ووضوح دلالته على الباقي بخلاف العام الغير المخصص اذ شيوع التخصيص مانع عن ظهور دلالته على العموم ودلالة
المنطوق مقدمة على المفهوم والمطابقة على الالتزام والاقتضاء على الاشارة وكذلك الدال على المقصود
بالوضع الشرعي او العرفي مقدم على ما دل بالوضع اللغوي والمعلل مقدم على غيره والمؤكد بالتبيين مقدم
على غيره وكذا المؤكد بغيره مقدم على غيره كقوله صلى الله عليه وآله ايما امرأة نكحت نفسها بغير اذن وليها
فنكاحها باطل باطل باطل والمشتمل على المعارض مقدم على غيره كقوله صلى الله عليه وآله كنت نهيتكم عن زيارة
القبور الا فزوروها كذا افادوا وتقديم المعلل والمؤكد والمشتمل على المعارض وجه وجيه لحصول الاطمينان
التام بدلالة كل منهما دون غيره فتأمل الخامس ما كان باعتبار المعاضد الخارج وذلك مثل ان يكون

في الترجيح باعتبار الخارج

احدهما موافقا لدليل معتبر من كتاب او سنة باعتبار عمومها او اطلاقها او فحواها او دليل خطابهما او للاجماع الاقوى
او اجماع الطائفة او لدليل عقلي فانه يقدم على ما ليس بتلك الصفة ومع تعارض هذه المرجحات يقدم ما يوافق الاكثر
على ما يوافق الاقل وربما يقال ان الحجة اذن هو ذلك الدليل المعتبر لا ما يوافقه وهو مدفوع بان تعدد الدليل غير
عزيز فلا ضير في ان يكون كل من الموافق والموافق فاعلا ومعقولا للحجية وكذا الكلام في ما اذا وافق احدهما
للشهرة سواء كانت شهرة رواية ام فتوى ولا اشكال في شيء من هذه المرجحات لكونها مما نطقت به الاخبار
العلاجية الحاوية لوجوه الترجيح كما مرت الاشارة اليها ومثل ذلك في الترجيح مخالفة العامة ولا يبعد ان
يقال بترجيح ما خالف القياس لانه مثل ما خالف العامة وربما يتوهم تقديم ما وافق القياس لجعله مؤيدا وعاضدا
وهو في غاية الضعف والسقوط وقد اختلفوا فيما اذا وافق احدهما الاصل البراءة او اصل الاباحة وخالفه

في المقرر والناقل

الاخر ويعبر عن الاول بالمقرر وعن الثاني بالناقل فذهب طائفة الى تقديم المقرر وترجيحه على الناقل واخرى
الى العكس كما اطلقوا القول في تحرير محل النزاع وهو كما ستطلع عليه ان شاء الله تعالى ليس بجيد وتفصيل القول فيه
ان الخبرين اما ان يكونا نبويين او اماميين او مختلفين بان يكون المقرر نبويا والناقل اماميا او بالعكس
وعلى التقادير الاربعة اما ان يكون فيه تاريخ صدورهما معلوما او مجهولا وبضرب الاثنين في الاربعة يرتقي الاقسام
الى ثمانية الاول ان يكونا نبويين والتاريخ معلوما وحينئذ فيكون المتأخر ناسخا للمتقدم سواء كان مقررا ام
ناقلا وليس للاصحاب مخالفة في ذلك وحكم باطراح احد الخبرين لثبوت احتمال الناسخية والمنسوخية بل للقطع بها
والثاني ان يكونا اماميين والتاريخ معلوما وعلى هذا يجب الاخذ والعمل بالمتأخر سواء كان مقررا ام ناقلا
بمقتضى بعض الاخبار المتقدمة العلاجية لوجه الترجيح القاضي بالاخذ بالاحدث والعمل بالمتأخر فلا وجه لاهدار
المتأخر بعد ورود النص بعلاج التعارض على الوجه المذكور الثالث والرابع ان يكونا مختلفين بان يكون
المقرر نبويا والناقل اماميا او بالعكس والتاريخ معلوما والحكم فيهما كسابقيهما من العمل والاخذ بالمتأخر لما ذكرنا
من الدليل فليس شيء من تلك الاقسام الاربعة صالحا لان يقع فيه النزاع الا عند من ناقض مقتضى عقله وذلك
لوضوح حكم كل منهما اما بالناسخية والمنسوخية واما بالاخذ بالاحدث المتأخر الخامس ان يكونا نبويين والتاريخ
مجهولا السادس ان يكونا اماميين كذلك السابع والثامن ان يكونا مختلفين بان يكون المقرر
نبويا والناقل اماميا او بالعكس مع الجهل بالتاريخ وهذه الاقسام الاربعة صالحة لان يتعلق بها النزاع والخلاف
بان يقال هل يقدم المقرر على الناقل ام يرجح الناقل على المقرر فيها وحيث انها صالحة لذلك فاختلفوا فيها على

قولين

قولين وذهب الى كل فريق والذي ذهب اليه هو القول الاول والحجة عليه ان التعاضد بدليل العقل اعني الاصل
من المرجحات المعتبرة انما يحصل بها الاطمينان للنفوس المستقيمة المبرأة عن الاعوجاج في السليقة بل نقول ان الاصل
المفروض سواء كان اصل البراءة ام الاباحة ثبت حجيته بالكتاب والسنة وحينئذ فالخبر الموافق له كالخبر الموافق
لهما وقد مر في الاخبار العلاجية وجوب الاخذ بما وافقهما واطراح الاخر كما لا يخفى فلا اشكال في هذا الترجيح
وقد يستدل عليه بان حمل الحديث على ما لا يستفاد الا من الشرع اولى من حمله على ما يستقل العقل بمعرفته اذ فائدة
الاول التأسيس وفائدة الثاني التأكيد وحمل كلام الشارع على ما هو اكثر فائدة اولى والحكم بترجيح الناقل يستلزم الحكم بتقديم المقرر
عليه وذلك يقتضي كون المقرر واردا حيث لا حاجة اليه لان مضمونه معلوم بالعقل فلا يفيد سوى التأكيد
وقد علم مرجوحيته بخلاف ما اذا رجحنا المقرر فان ترجيحه يقتضي تقدم الناقل عليه فيكون كل منهما واردا
في موضع الحاجة اما الناقل فظاهر لرفعه حكم الاصل واما المقرر فلوروده بعد الناقل فهو مستمر في النسخ لما رفعه
الناقل فيكون هذا اكثر فائدة ولان هذا انما يتم على تقدير كون الناقل بعد ما على المقرر وهو غير معلوم اذ المفروض
جهالة التاريخ فيحتمل ترجيح المقرر من جهة ما ذكره من الكثير بل يوجب الحكم بتقديم صدور الناقل عليه بعين ان حمل كلام
الشارع على التأسيس اولى من حمله على التأكيد الا ان مجرد هذا الاعتبار العقلي لا يصلح علة للحكم بتقديم صدور الناقل
على المقرر مع الجهل بالتاريخ واحتمال كونه مؤخرا على المقرر في الواقع ونفس الامر فاشتمال هذا الاعتبار على العلة
لا يمكن اثبات ترجيح المقرر على الناقل وثانيا انه اعتراف برجحان الناقل كما يراه الخصم اذ مقتضاه ان يستفاد من
الناقل ما لا يعلم الا منه وان يكون اتم فائدة وبعبارة اخرى يقتضي ان يستفاد من الناقل ما لا يستفاد الا من
الشرع وثالثا ان ترجيح الناقل وايجابه لكون المقرر تأكيدا مما لا مانع منه لان المقرر المؤكد في الاحكام الشرعية
اغلب واكثر سواء كان له معارض ام لا فلا حرج في ان يكون فيما نحن فيه مؤكدا ورجح عليه الناقل لان الظن
يلحق الشيء بالاعم الاغلب ويترتب عليه منع غلبة المقررية في الاحكام بحيث يعتد الظن بلحوق ما يجهل حاله به
كما فيما نحن فيه وكيف كان فالوجه في ترجيح المقرر ما ذكرنا من كون التعاضد بالعقل من المرجحات المقبولة عند العقلاء
وسيأتي ما في ذلك من مزيد بيان لعيد هذا ان شاء الله تعالى واحتج القائلون بترجيح الناقل بوجهين احدهما
ما تقدمت الاشارة اليه في حجة الاولين وهو ان الناقل يستفاد منه ما لا يعلم الا منه بخلاف المقرر فحمل كلام
الشارع على الاولى لرجحان التأسيس على التأكيد وثانيهما ان العمل بالمقرر يوجب كثرة النسخ فانه كما اعترف به
الخصم يزيل حكم الناقل لوروده بعد الناقل لحكم العقل ثم لا العمل بالناقل اذ ليس الا ازالة حكم العقل فقط والجواب عن الاول

بانه انما يتم اذا قدر تقدم المقرر فانه حينئذ يكون مؤكدا واما اذا فرض تأخره عن الناقل فاذن يكون مفيدا لما لا يستقل
العقل بدركه من حكم الناقل مضافا الى ان ترجيح الناقل يستلزم احد محذورين اما الغاء المقرر بالكلية واما ارتكاب
التأكيد والاول مع كونه بعيدا عن الثاني مناف لما ذكرنا من الوجه الثاني والثاني ليس الاكثر اعتبارا ما فرض وعن الثاني
بان ورود الناقل بعد حكم الاصل وازالته ليس بنسخ لان النسخ عبارة عن رفع الحكم الشرعي الذي سبق التكليف
وازالة حكم الاصل ليس الا رفع الحكم العقلي على ان التكليف [illegible] الاصل ونقل عنه كوجوب شيء وتحريم امر
ليس مسبوقا بالتكليف بنقيضه لكون هذا التكليف [illegible] بل المفروض انه اول تكليف ورد ولم يرد قبله
التكليف بالنقيض كالنهي عن عبادة مثلا [illegible] الامر بها كان ناسخا مضافا الى انه لو صح هذا كان عليهم الزام
كون الناقل ناسخا لما ثبت بدليلي العقل والنقل [illegible] فيكون ترجيح الناقل مستلزما
لنسخ الاقوى وهو دلالة العقل والنقل بالاضعف وهو دلالة النقل فقط وذلك غير جائز هذا وعن المحقق [illegible]
انه حكم بالتوقف في التعبير [illegible] لاحتمال كل منهما الناسخية والمنسوخية وفي الاماميين حكم بالتخيير سواء علم تاريخهما
ام لا ولم يجوزه في المعالم [illegible] الى الاصل في الترجيح وحكموا في غيرها كما قيل في النسخ بالتخيير وفي البحرين
ان موضع التخيير انما هو صورة التكافؤ من جميع الجهات فلو لم يكن الاصل عندهم بمنزلة النص في حكم العدم لم يعرضوا عنه
وعمل ان يكون العلة في ذلك كون الاصل حجة حيث لا دليل على خلافه واما بعد وجود الدليل كما هو المفروض في المقام فلا اعتداد
وفصار بالتخيير لتأصيل الاصل ان التكليف [illegible] وان الاشياء على الاباحة حتى يرد النهي والمعاضد بالاصل انما يصح
في الاصل الذي يستقل بموجبه العقل لا فيما يحكم العقل بمنع التكليف ما لم يرد الامر واباحة الاشياء ما لم يرد النهي كما هو
فيما نحن فيه غاية ما يمكن ان يجعل حجة لهم [illegible] كلامهم الا انه ضعيف [illegible] ان الاعتضاد بالعقل والتأيد بالاصل
من المرجحات المعتبرة عند العقلاء [illegible] بالاخرة [illegible] موافقة الكتاب والسنة [illegible] الدليل على اصل الامر
الجزم [illegible] الاصل الا اذا قام دليل سليم عن المعارض على خلافه [illegible] الرجوع اليه اذ الرجوع الى [illegible]
المثبت [illegible] القاطع اذن فان وافقه دليل وخالفه آخر وجب الاخذ بالاول لانه اخذ بحجتين حجة العقل وحجة
الشرع فكيف يكون [illegible] ان لا يجعل الاصل مؤيدا او معاضدا لما وافقه من الخبرين المتعارضين [illegible] الفقهاء
[illegible] ان الاصل [illegible] المعارض [illegible] في مقام تضعيف دليل الخصم كيف يصلح لاثبات
حكم مخالف للاصل مضافا الى ان تأييد الخبر الضعيف بالاصل حيث لا معارض [illegible] في الناقل [illegible] ما ذكرنا من
ان ترجيح المقرر على الناقل هو الحق [illegible] انه [illegible] ان المقرر حيث يكون موافقا للاصل وهو دليل [illegible]

على كل حال عن كونه دليلا اجتهاديا [illegible] الادلة الظاهرية العملية المعبر عنها بالادلة الفقاهتية وكذلك الخبر المعتضد بالاحتياط
بخلاف ما اذا اعتضد احد الخبرين [illegible] المرجحات كالشهرة وموافقة الكتاب ومخالفة العامة ونحو ذلك وذلك لان هذه
المرجحات تعتضد نفسها الظن بحجية الصدور او المراد او مطابقة الخبر للواقع بخلاف المعتضد بالاصل والاحتياط فان
هذين المرجحين [illegible] العمل باحد المتكافئين فان الاحتياط لا يفيد الظن بالصدور او المراد او المطابقة
للواقع بل مجرد وجوب العمل بالمقتضي وهو ضعيف حتى اذا اخذ المتردد [illegible] ناظرا الى الواقع ودليل اجتهادي
والعمل به تعبدي والاطمينان بصدوره يحصل من اعتبار سنده ولو افقه للاصل لوجب [illegible]
لان الاصل مستند الى الكتاب والسنة [illegible] فلا فرق [illegible] بين سائر المرجحات والاصل وان كان دليلا عمليا
الا انه مجرد موافقة الخبر لا يخرجه عن صفة [illegible] الادلة الفقاهتية [illegible]
ليعلم ان هذا [illegible] والنزاع جميعا انما هو في اصلي البراءة والاباحة واما غيرهما من الاصول فالامر [illegible]
لاحتمال التخيير الا اشكال في حصول الترجيح به وذلك كما ورد في خصوص اسقاط الادعية للسمي والرتبة ما
يزيد عليها او ينقص بانه لا باس اذا اراد اصيبا فاذا جاء ما يدل على جواز اخذ الزائد اذا جرت بها العادة وان [illegible]
البائع كما ذهب اليه جماعة من الاصحاب فلا ريب في ترجيح الاول المطابق للاصل وهو تسلط الناس على اموالهم فلا يجوز
اخذ شيء ما لم يرض البائع ولا دخل لعادة الوزان وصاحب الميزان ومالك العقبان الا اذا رضي البائع بها او قد زاد
السيد السند السيد محسن الكاظمي [illegible] الصلاة والملم [illegible] على الوافية قسما آخر للترجيح الا انه [illegible]
التقسيم [illegible] حيث ادرج الترجيح باعتبار تأخر الورود [illegible] في الترجيح باعتبار كيفية الرواية
وكيف كان فهذا القسم هو الترجيح باعتبار المعنى [illegible] ما يفيد التحريم على ما يفيد الاباحة لدفع الضرر ولقوله صلى الله
عليه وآله ما اجتمع الحلال والحرام الا وغلب الحرام الحلال ولقوله صلى الله عليه وآله [illegible] دع ما يريبك الى ما لا يريبك ومعلوم
انه لا ريب في ترك المباح ويدفع الاول انه لا ضرر مع عدم البيان وعدم العلم ولا مع عدم ما يوجب الاطمينان
بالتحريم والثاني بان الظاهر من اجتماع الحلال والحرام اجتماع اعيانهما لا اجتماع احتماليهما فيكون خارجا عن مورد
الكلام لان الكلام في ان ما يدل على تحريم شيء يرجح على ما يدل على اباحته اذ ذلك هو الترجيح باعتبار المعنى واما تغليب
عين الحرام على عين الحلال فلا ارتباط له بالترجيح [illegible] الحديث واعتقاد اباحته ما لم يعلم اباحته وان كان حراما
موجبا للتقديم ما يدل على الحرمة على ما يدل على الاباحة الا انه معارض باعتقاد تحريم ما لم يعلم تحريمه فانه ايضا حرام [illegible]
ترجيح ما يفيد الاباحة على ما يفيد التحريم واذا تعارضا تساقطا فلا وجه لتقديم الثاني على الاول كما هو المدعى

مضافا الى انه يمكن التخلص بالتخيير والوقف وترك ما يحتمل الاباحة والتحريم والاحتياط عنه لا يوجب حصول الاطمينان
بصدور ما يفيد التحريم او ترجيحه على ما يفيد الاباحة فانه ترجيح ما يقتضي درء الحد على ما يفيد ثبوته لما قيل في الترجيح
المطلوب في الترغيب بقوله سبحانه يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وايضا ما يفيد السقوط وان لم يوجب القطع
الا انه لا شبهة في افادته الشبهة الدارئة للحد لقوله صلى الله عليه وآله ادرؤا الحدود بالشبهات وهذا الوجه
لا يخلو عن وجاهة لوضوح حصول الاطمينان بصدور ما يفيد سقوطه لاقتضاء الآية والرواية دون ما
يفيد ثبوته ثالثها انه يرجح المثبت للعتاق والطلاق على النافي لهما لان الشرع متشوف الى ملك النكاح وملك
اليمين على خلاف الاصل بكون ازالتهما على وفق الاصل وفيه انه معارض بان النافي موافق للدليل
المقتضي لصحة النكاح واثبات ملك اليمين ولذا قيل في المقام بترجيح النافي على المثبت والذي ذهب
اليه ان المناط حصول العلم العادي والاطمينان فبايهما حصل فهو المتبع رابعها انه يرجح المشتمل
على زيادة على غير المشتمل عليها وذلك كما روي بلال ان الرسول صلى الله عليه وآله دخل البيت وصلى وروى
اسامة انه صلى الله عليه وآله دخل البيت ولم يصل وهذا مما لا باس به لان الاول مثبت للزيادة والثاني ناف
والمثبت مقدم على النافي لجواز غفلة النافي فالاول يحصل الاطمينان دون الثاني ولا يندرج هذا
في القسم الثالث لان المثبت هناك كان مفيدا لازالة قيد النكاح والملكية الثابتين والنافي باقيهما
كان قاضيا بعصمة النكاح وثبوت ملك اليمين فلعل الامر كان منعكسا بمعنى ان المثبت كان مرجعا الى النفي
والنافي الى الثبوت فلذلك لم يكن المثبت بحيث يحصل من الاطمينان والعلم العادي [illegible] انه قد نقل عن
بعض الفضلاء انه زاد على انواع الترجيح امرين آخرين احدهما الشاهد والآخر المتابعة زاعما ان الترجيح بهما معروف
بين الفقهاء وان اهملها الاصوليون والمراد بالاول ان يرد في الاخبار ما يوافق احد ما يشهد له وان كان ضعيفا
والمقصود بالثاني ان يروي الحديث المروي غير ذلك الراوي وان ضعف تلك السلسلة او بعضها او لو غير اول
راو او بغير تلك السلسلة مثاله ان يروي علي بن ابراهيم مثلا عن ابيه عن عبد الرحمن عن عاصم بن حميد عن محمد بن قيس
عن ابي جعفر عليه السلم فاذا روى بطريق آخر عن ابيه فما فوق او عن عبد الرحمن فما فوق او عن عاصم فما بعده او عن محمد بن
قيس عن ابي جعفر سلام الله عليه او عنه عليه السلم فهي المتابعة والاولى هي المتابعة التامة والبواقي هي الناقصة وقد يسمى
مطلق المتابعة شاهدا ايضا وما جرد عنهما يسمى فردا والتحقيق ان الاول من جزئيات [illegible] في الترجيح باعتبار الخارج
والثاني في الترجيح باعتبار السند فليس شيء منهما قسما على حدة وبذا او قدا [illegible] الى ان كلما كان من تلك المرجحات

وقد اختلفوا في جواز العمل بالمرجحات في الاخبار الاولى بحكمه باحدهما على الاطلاق وفي الغير [illegible]
واردا في الاخبار فلا اشكال فيه واما ما لم يرد فيها فان رجع اليه [illegible] العلم العادي والاطمينان العقلي بما يشتمل عليه او [illegible] الخبر
لا كثر ما على ما يشتمل على اقلها كما ان المشتمل على اكثر المرجحات الخبرية مقدم على ما هو اقل منه ومع تعارض المرجحات يطلب ما يحصل
منه الطمانينة والعلم العادي وقد عرفت ايضا انه لا يجوز الجمع بينهما الا بعد عدم الترجيح على المرجحات وعلى هذا فالمرجح او لا هو الاجماع
التام والسبيل البليغ في الجمع المقبول ومع تعذره فالواجب هو الاخذ بالمرجحات الواردة في الاخبار تعبدا ومع فقدها
فالمرجحات التي ذكرنا العموم بشرط حصول الاطمينان بها ثم اذا لم يمكن شيء من ذلك وحصل التعادل والتكافؤ بين الخبرين من جميع الجهات
بحيث لم يكن ثمة سبيل الى شيء من تلك الوجوه وحصل اليأس منه بعد بذل الجهد والاهتمام وغاية التفتيش والفحص التام فقد اختلف
العلماء في حكم تلك الصورة على ثلاثة اقوال احدها التخيير المجرد في العمل بايهما شاء وهذا القول هو المشهور المعروف بين اصحابنا
بل قال في المعالم ولا نعرف في ذلك مخالفا من اصحابنا ثانيها التوقف وهو محكي عن بعض الاخباريين من اصحابنا استنادا الى
الاخبار ثالثها اطراح الخبرين والرجوع الى اصالة البراءة وهذا القول لم يذهب اليه احد من الامامية وانما هو لبعض اهل الخلاف
وهو شاذ ضعيف لا دليل عليه لا نرى داعيا ولا عقلا والذي ذهب اليه هو القول الاول للاخبار المعتضدة بعمل الطائفة والشهرة
المحققة العظيمة فان قلت ان القول بالتوقف ايضا يستفاد من الاخبار فما الباعث على اطراحها والحكم بالتخيير قلت
ان اخبار التخيير موافقة للمشهور وقد عرفت ان الاخبار العلاجية نطقت بالاخذ بما اشتهر بين الاصحاب واذن فليس لنا
محيص الا بالاخذ باخبار التخيير والحكم به تعبدا مضافا الى ان العمل بها لا يوجب طرح اخبار التوقف بل يحمل صحيح باحد
وجهين وتفصيل القول فيه انه لا ريب في ان التخيير لا يتاتى الا في الاحكام الظاهرية والتوقف لم يكن سبيل الا في الاحكام
الواقعية فاخبار التخيير محمولة على التخيير في الاحكام الظاهرية وهو الذي ذهبنا اليه لعدم جريانه في الاحكام الواقعية و
اخبار التوقف محمولة على التوقف بالنسبة الى الاحكام الواقعية او نقول ان التخيير انما هو فيما لا يمكن الرجوع الى الامام عليه السلم
في عدم التمكن من ذلك لان ما ليس له الا ان كان مخيرا لعدم امكان اعمالهما ولا اهمالهما والتوقف فيما يمكن الرجوع اليه
عليه السلم لوضوح انه مع التمكن منه ليس يجوز له ان يحكم بشيء بل يأخذ عن الحجة صلوات الله عليه وبهذا الجمع نطق بعض الاخبار
الماضية وهو قوله عليه السلم في خبرين فارجه حتى تلقى امامك وقوله عليه السلم في خبر آخر فردوا الينا علمه ولا يخفى عليك ان كلا
من هذين الوجهين في غاية الجودة والحسن وقد صرح به بعض اصحابنا ايضا كما نقل عنه وربما يوجه المقام بوجوه غير متينة
منها ما نقل عن بعض الافاضل من حمل اخبار التوقف والارجاء على غير المتناقضين واخبار التخيير على المتناقضين وفساده
واضح لعدم شاهد عليه والاخبار مع كونه مخالفا للظاهر ما عليه الاخبار اذ محل المقال انما هو التخيير بين المتنافيين فهذا التفصيل
خروج عن مورد الكلام ومنها ما حكي عن ابن ابي جمهور في عوالي اللآلي من انه حمل اخبار التوقف على ما لا يضطر الى العمل

ونظهر من فحوى كلامه حمل اخبار التخيير على ما يضطر الى العمل باحدهما وقد اذنها ايضا من الغلط لاطلاق كلمات الاصحاب مع انه لا شاهد له في الاخبار فهو من الجمع المردود الذي لا دليل عليه شرعا ولا عقلا ولا عرفا ومنها حمل اخبار التوقف على الحكم قبل الاحتياط واخبار التخيير على ما لا يتطرق اليه الاحتياط كما اذا دل احدهما على وجوب شيء او شرطيته والاخر على تحريمه او مانعيته وهذا الجمع وجيه على القول بوجوب الاحتياط الا انه لا دليل على ذلك مضافا الى انه جمع لا شاهد عليه في الاخبار ومنها ما نقل عن العلامة المجلسي رحمه الله انه حمل اخبار التخيير على الجواز واخبار التوقف على الاستحباب وفيه ان هذا مجرد اعتبار عقلي لا شاهد له في الاخبار مضافا الى كونه مخالفا لما ذهب اليه العلماء من الاخبار من وجوب التخيير ومنها ما نقل عن الشيخ الحر في الفوائد المدنية من انه حمل اخبار التخيير على العبادات المحضة كالصلوة والصيام ونحوهما واخبار التوقف على ما اشتمل على حقوق الناس كالنكاح والخمس والزكوة والدين والميراث وانت خبير بان هذا الجمع ايضا كسابقه مما لا شاهد عليه في الاخبار ومخالف لاطلاق ما عقله العلماء من الاخبار من اخبار التخيير فان قلت ان مستنده عسى ان يكون مقبولة عمر بن حنظلة القاضية بالتوقف حيث انها مقيدة بحقوق الادميين فتحمل المطلقات الدالة على التوقف على المقيدة المفروضة قلنا اولا ان حمل المطلق على المقيد مشروط بتنافيهما وهو مفقود في المقام لكثرة المطلقات وقلة المقيدة وثانيا ان القول بالتوقف قول نادر بل يكشف عن اعراض الاصحاب عنه مطلقا حتى في حقوق الناس ايضا فلا وجه لتاويل الاخبار وارجاعها اليه ثم ان ما تمسك به مقبولة عمر بن حنظلة لجميع حقوق الناس ممنوع وبالجملة هذا الجمع ايضا كالجموع السابقة مخالف لما اجمع عليه الاصحاب لانهم مجمعون على ان الحكم في المقام اما التخيير مطلقا واما التوقف كذلك فيتحصل من ذلك اجماعهم على انتفاء تلك التفاصيل وحينئذ فيكون كل منها مخالفا لاجماعهم هذا اخر ما اردنا تحريره وينتهي ما قصدنا تسطيره وبه اكملت المسائل الاصولية وختمت بيد مؤلفه العبد الذليل الاثيم الجاني المفتاق الى عفو ربه الجليل الكريم المستغني محمد بن ابي الحسن الشهدادي المصاحب للحريته الناشر على الظاهر جرانيهما ... في يوم الجمعة الثامن عشر من شهر ذي القعدة الحرام من شهور سنة ١٢٣٣ الف ومائتين وثلث وسبعين والحمد لله اولا واخرا وظاهرا وباطنا

والصلوة والسلام على اشرف الانبياء خاتم الانبياء واكرم المرسلين محمد واله

الطيبين الطاهرين صلوات الله وسلامه عليهم اجمعين

ولعنة الله على اعدائهم اجمعين

من الجن والانس الى يوم الدين

بسم الله الرحمن الرحيم

هذا هو المجلد الثالث من الكتاب الذي صنفته في الاصول وسميته بمناط الوصول الى علم الاصول وبحمد الله قد احتوى جميعه لجميع مهمات المسائل الاصولية وما اعدا من اصنفها اليه مما ليس بالمهم وهذا اخر مصنفاتي في تاريخ اختتامه وقد صنفت رسائل في الفقه ايضا منها رسالة في الطهارة موسومة بنظم الدرر ومنها رسالة في كيفية زيارة العاشوراء موسومة بالدرة البيضاء ومنها رسالة في وقت صلوة الظهر موسومة باللؤلؤ المكنون ومنها رسالة في المحرمات بالمصاهرة موسومة بالعرايس البكرية ومنها رسالة في الشقاق والخلع موسومة باصلاح ذات البين وقد جئت بكثير منها الى خدمة الشيخ المعظم البدل المحقق والامام المكرم النحرير المدقق شمس الملة والدين واية الله في الارضين فخر المحققين وخاتم المجتهدين وبحر المحدثين قدوة الاوائل والاواخر صاحب المناقب والمفاخر اعني استاد الكل في الكل الحاج محمد جعفر الفارسي ادام الله ظله العالي وقد طالعها وشرفني في رسالة الموسومة باصلاح ذات البين بذكر الرافة والالتفات الى ان زينها بالتوقيع بكثير وكتب في اخرها بخطه الشريف تلك الفقرات السنية الرفيعة التي قد نقلتها بالخط الرفاع

قد تشرفت بمطالعته فاذا هو ما فاده زيد فضيلة علي

وانه من اهل استنباط الاحكام الالهية فان التقليد

حرام عليه حرره خادم المذهب الجعفري محمد جعفر الفارسي

[illegible]